فهـــــرس

الجـــزء الثـــانى من علم الأخلاق

———

الكتاب الرابع

تحليـــل الفضـــائل المختلفة

فهرس الجزء الثانى

صفحة

الكتاب الخامس

نظرية العدل

صفحة

الكتاب السادس

نظـــرية الفضـائل العقليـــة

صفحة

صفحة

الكتاب السابع

نظـــرية عدم الاعتدال واللذة

صفحة

الكتاب الثامن

نظرية الصداقة

صفحة

فهرس الجزء الثانى

فهرس الجزء الثانى

الكتاب العاشر

فى اللذة وفى السعادة الحقة

الكتاب الرابع

تحليـــل الفضائل المختلفة

البــاب الأول

في السخاء – حدّ السخاء – السرف – البخل – المميزات العامة للسخاء – الفضائل التبعية التي يستتبعها – السخاء يجب أن يقدر بمقياس ثروة الذي يعطي – السخي لا يشعر أكثر من اللازم بخسارات المال – إنه سهل في المعاملة – السرف أقل من البخل كثيرا في استحقاق الذم ولو أن نتائجهما في الغالب واحدة – البخل لا يُشفى – الفروق المختلفة للبخل .

§ ١ – بعد عدم الاعتدال لنتكلم على السخاء ، يمكن أن يقال إنه الوسط القيم في كل مايتعلق بالثروة . حينما يمدح انسان بأنه سخي كريم فليس ذلك البتة من أجل فعاله السامية في الحرب ، ولا من أجل الأعمال التي يُعجب بها الانسان من جانب الحكيم ، ولا من أجل عدالته في الأحكام ، ولكن من أجل طريقته في إعطاء الأموال وكسبها ، وعلى الأخص في الكيفية التي يعطيها بها .

§ ٢ – نحن نعني بالمال كل ما تقدر قيمته بالعملة والنقد . § ٣ – السرف

– الباب الأول – في الأدب الكبير ك ١ ب ٢٢ وفي الأدب الى أوديم ك ٣ ب ؛

§ ١ – بعد عدم الاعتدال – في الأدب الكبير وفي الأدب الى أوديم هكذا : بعد نظرية عدم الاعتدال تأتي نظرية الحلم ، وبعد هذه نظرية السخاء . أما في الأدب الى نيقوماخوس فان نظرية الحلم تجيء بعد نظرية الأريحية . ر . فيما يلي في هذا الكتاب الرابع الباب الخامس .

– ولا من أجل عدالته في الأحكام – يمكن أن يعني بها أيضا "ولا من أجل صحة حكمه" .

§ ٢ – نعني بالمال – هذا التعريف ، على ما فيه من الصحة ، ربما كان أبعد ما يكون عن الكمال .

والبخل أو عدم السخاء هما الافراطان والعيبان فيما يخص الأموال . يصدق دائما معنى البخل على أولئك الذين يهتمون أكثر مما ينبغي بخيرات الثروة . ولكن أحيانا قد يمزج معنى السرف بمعنى عدم الاعتدال الذى ينقل اليه . لأننا نسمى أيضا مبذرين أولئك الذين لعدم قدرتهم على ضبط أنفسهم يسرفون فى الانفاق لاشباع شرههم.

§ ٤ — يظهر لنا أن هؤلاء الناس هم أرذل ما يكون ، لأنهم فى الواقع يجمعون بين رذائل عديدة . ومع ذلك فان اسم المسرفين الذى يسمون به ليس صالحا لهم على وجه الضبط . § ٥ — فان المسرف الحقيقى ليس به إلا رذيلة واحدة خاصة وهى تبديد ثروته . إن المسرف كما يدل عليه اشتقاق الكلمة فى اللغة اليونانية هو ذلك الذى يتلف ثروته بيده . وإتلاف المال بلا تعقل إتلاف للذات مادام أن الانسان لا يستطيع أن يعيش إلا بما عنده . ذلك هو المعنى الحق الذى يلزم أن ينصرف اليه لفظ السرف .

---

§ ٣ — البخل أو عدم السخاء — أرسطو يقول فقط « عدم السخاء » وقد استعملت هذا اللفظ ولو ان المجمع اللغوى « الأكاديمى » لا يجيزه ، لكنه من جهة الاشتقاق مطابق تماما للفظ اليونانى .

— يهتمون أكثر مما ينبغى — وعلى هذا الحساب فعدد البخلاء يكون عظيما جدّا وكان لأرسطو أن يجد تعبيرا أقل عموما من هذا .

§ ٤ — ليس صالحا لهم على وجه الضبط — ذلك بأن الرذيلة الأصلية فيهم هى عدم الاعتدال وليست هى السرف .

§ ٥ — كما يدل عليه اشتقاق الكلمة — ظننت واجبا أن أزيد كل هذه الجملة لأحصل تقريب المعانى الذى ليس بارزا فى اللغة الفرنسية بروزه فى اللغة اليونانية . فان الكلمة اليونانية التى نترجمها " بالمسرف " تدل باشتقاقها على " ذلك الذى لا يستطيع حفظ نفسه ونجاة ماله ".

— لفظ الاسراف — ليس لهذا اللفظ فى اللغة الفرنسية ولا فى اللغة اللاتينية ماله من القوة فى اللغة اليونانية .

§ ٦ — غير أن جميع الأشياء التي يستعملها الانسان استعمالا ما يمكن أن تصادف استعمالا حسنا أو سيئا والمـال هو أحد تلك الأشياء التي تستعمل . وإن الانسان لينتفع بشيء أحسن انتفاع ممكن متى كانت له الفضيلة الخاصة بهذا الشيء، فالذى له فضيلة خاصة بالأموال ينتفع أحسن ما يمكن بالثروة . وهـذا هو الرجل الجواد الكريم . § ٧ — استعمال الأموال لا يمكن أن يكون على ما يظهر إلا إنفاقا أو عطية . وإن تحصيل المـال وحفظه إنما هو أولى أن يكون إحرازا لا استعمالا . حينئذ المعنى الخاص للسـخاء أولى به أن يكون الاعطاء حينما ينبغى من أن يكون الأخذ حينما ينبغى وعدم الأخذ حينما لا ينبغى . وإن الفضيلة تنحصر فى إتيان الخير أكثر منها فى قبوله ، وفى اتيان الأشياء الجميلة أكثر منها فى ترك المخازى . § ٨ — فمن ذا الذى لا يرى أنه فى فعـل الاعطاء يجتمع بالضرورة هـذان الشرطان عمل خير وعمل أشياء جميلة ؟ من ذا الذى لا يرى فى فعل القبول أن الانسان إما يقف عند حدّ قبول نعمه أو أنه لا يفعل إلا شيئا ليس مخزيا ؟ من ذا الذى لا يرى أن الشكر إنمـا يوجه الى الذى أعطى وليس المنة الى الذى لا يأخذ وأن الثناء قاصر بالحرى

---

§ ٦ — الرجل الجواد الكريم — من جهة نظر أخرى ربمـا يمكن الظن بأن الفضيلة الخاصة بالمـال هى حفظه . ولكن فكرة أرسطو أشرف من ذلك وهى كذلك أحق متى أجيد فهمها . فإن المـال أجدر به أن يُحَسّن استعماله من أن يحفظ كما يقول أرسطو فيما يلى .

§ ٧ — استعمال .. إحراز — هـذا التفصيل حق فإن الثروة التى لا تستعمل تكاد تكون غير نافعة . راجع السياسة ك ١ ب ٣ ص ٣٣ من ترجمتى الطبعة الثانية .

— وإن الفضيلة — أو بعبارة أعم الفضل أو الاستحقاق .

§ ٨ — وليس المنة إلى الذى لا يأخذ — قد لا يصـدق هذا المعنى فى بعض الأحيان . ولا شك فى أن أرسطو يعنى بذلك أن المرء لا يقبـل حينما لا يكون له حق ما ، لأنه اذا رفض شيئا واجبا اداؤه اليه فإن ذلك يكون نعمة تستوجب الشكر .

— الثناء والاحترام الذى هو جدير .

على الأوّل ؟ § ٩ — ومن جهة أخرى أسهل على الانسان أن لا يأخذ من أن يعطى ، لأنه أقل ميلا على العموم الى أن يحرم نفسه ما عنده من أن يرفض نعمة غيره عليه . § ١٠ — الرجال الذين يمكن أن يسموا بحق أجوادا هم حينئذ أولئك الذين يعطون . وما أولئك الذين لا يقبلون ما يقدّم اليهم بممدوحين على سخائهم ولو أنه يمكن أيضا أن يمدحوا على عدلهم . § ١١ — إن الذين يقبلون العطايا التى يعطونها لا يستحقون البتة أى مدح . ان السخاء ربما كان هو المستحب من بين جميع الفضائل ، لأن الموصوفين به نافعون لأمثالهم من بنى الانسان ، ولأن الانسان يكون سخيا بالاعطاء على الأخص .

§ ١٢ — على أن جميع الأفعال التى مصدرها الفضيلة جميلة ، وكلها مقصود به وجه الخير والجميل . على هذا فالرجل السخى والجواد يعطى لأن العطاء جميل ، ويعطى كما ينبغى أى يعطى الذين يلزم إعطاؤهم ، و بقدر ما يلزم ، وحينما يلزم ، و بمراعاة جميع الأركان الأخرى التى تكوّن العطية الحسنى . § ١٣ — أزيد على ذلك أنه يبذل هذه العطايا بلذة أو على الأقل بدون ألم ما ، لأن كل فعل مطابق للفضيلة ملائم ، أو على الأقل خالص من الألم ، ولا يمكن أن يكون فى الواقع مؤلما .

---

§ ١١ — هو المستحب — يلزم فوق ذلك أن يقرن السخاء بالرعاية ، ومع ذلك فهذا هو الجارى فى العرف . ولكن حسن الاعطاء هو ميزة خاصة ، ومن الناس من يعطون كثيرا ولكنهم لا يعرفون أن يحببوا الى غيرهم .

§ ١٢ — الخير والجميل — [illegible] المتن هى " الجميل " فقط ، ولكنى رأيت من الضرورى استعمال هذين اللفظين لأحصل قوة العبارة اليونانية .

§ ١٣ — أو على الأقل خالص من الألم — هذا القيد لا يظهر لنا أنه حق ، فان الرجل السخى فى الحقيقة يجد لذة عظمى فى الاعطاء ، وهذا ما يعترف به أرسطو فيما يلى .

§ ١٤ — حينما يعطى الانسان من لا ينبغى إعطاؤه ، أو حينما لا يعطى لأن العطاء جميل و يعطى لأى سبب آخر، فليس المعطى جوادا حقا ، بل يجب أن يسمى اسما آخر أيا كان . كذلك الذى يعطى مع شعور ألم ليس جوادا أيضا ، لأنه لو استطاع لفضل ماله على الفعل الجميل الذى يفعله ، وما هذا بإحساس رجل سخى فى الحقيقة . § ١٥ — انه كذلك لا يقبل ممن لا ينبغى أن يقبل منه ، لأن قبول العطية فى هذه الأوضاع المريبة ليس فعل رجل لا يقدّر المال كثيرا . § ١٦ — وإذا لم يقبل البتة فهو كذلك لا يسأل ، لأنه لا يكون من رجل ، يعرف أن يفعل الخير للناس ، أن يترك نفسه بالسهولة هكذا تدين لغيرها . § ١٧ — فهو لا يأخذ المال إلا حيث يلزم أخذه ، أعنى من أملاكه ، لا لأن ذلك فيه شىء من الجمال فى نظره ، بل فقط لأن هذا شىء ضرورى محض ليمكنه من أن يعطى . كذلك هو لا يهمل تعهد ثروته الشخصية ما دامت هى التى يجد فيها الوسيلة لمساعدة غيره وقت الحاجة . كذلك لا يبذلها تبذيرا لأول طارق ، لكى يبقى عنده ما يعطيه لمن ينبغى إعطاؤه حينما يلزم وكلما يلزم ليرضى الشرف . § ١٨ — جدير بقلب كريم أن يجزل العطاء إلى حدّ الافراط بحيث لا يبقى لنفسه إلا أقل الأقدار . بل إنما هو من شأن النفس الكريمة

§ ١٤ — لأن العطاء جميل — هذا هو السبب الوحيد للسخاء .

§ ١٥ — انه كذلك لا يقبل — إن انطباق السخاء على هذه الحالة غير واضح تماما ، فان السخاء كما ينبه إليه أرسطو يحصر على الخصوص فى الاعطاء لا فى القبول .

§ ١٦ — فهو كذلك لا يسأل — هذا حق ، ولكن هذه الخصوصية ربما كان أولى بها أن تكون خصوصية المرىء من أن تكون خصوصية السخى .

§ ١٧ — كذلك هو لا يهمل — لا يقول أرسطو : إن السخى يرعى ثروته بل قال لا يهملها .

§ ١٨ — الى حدّ الافراط — ربما كان فى هذه الحالة السرف ولو أنه ينفق على غيره لا على نفسه .

أن لا تعنى بأمر ذاتها. § ١٩ — على أن السخاء يجب أن يقدر دائمًا بحسب الثروة . إن السخاء الحق ينحصر لا فى قيمة ما يعطى، بل فى وضع الذى يعطى ، فانه يبذل عطاياه بنسبة ثروته ، ولا شيء يمنع من أن الذى يعطى أقل يكون هو الأكرم إذا كان يجود بعطاياه من ثروة أقل .

§ ٢٠ — يظهر الانسان على العموم أكثر سخاء حينما لا يكون قد حصل ثروته بنفسه، بل تلقاها من غيره بالارث، لأنه حينئذ لا يكون البتة قد عرف الحاجة . وكل امرئ أحرص عادة على ما حصله بنفسه كما يرى ذلك بمثال الآباء والشعراء . على أن الرجل السخى يجد مشقة كبرى فى أن يثرى ، لأنه غير ميال إلى قبول المال ولا إلى الاحتفاظ به ، وأكثر من ذلك أنه ميال إلى أن يشرك غيره فى ماله ، وأنه لكونه لا يقدر للأموال قيمة فى ذاتها فهو يقومها بمقدار ما تسمح له بأن يعطى § ٢١ — ذلك هو ما يفسر ما ينعى به عادة على البخت من أنه أقل إغناء للذين هم أحق بأن يكونوا أكثر ثروة ، ولكن يرى لهذا سبب مقنع . ذلك بأن ما يجرى على المال هو الذى يجرى على كل ما عداه . فانه غير ممكن إحرازه متى لم يكلف المرء نفسه أدنى عناء فى تحصيله . § ٢٢ — على أن الرجل السخى لا يعطى البتة من لا ينبغى أن يعطى، ولا فى المواطن التى فيها لا يليق العطاء . فهو لا يفوته واحد من أوضاع اللياقة التى بيناها، لأنه حينئذ لا يكون قد أتى فعلا

---

§ ١٩ — يجب أن يقدر دائما بحسب الثروة — شرط أساسى للحكم على أخلاقية المرء .

§ ٢٠ — يظهر الانسان على العموم أكثر سخاء — كل هذه الفكرة مستعارة من أفلاطون ر . الجمهورية ك ١ ص ٨ ترجمة فكتور كوزان .

الآباء والشعراء — هذا هو التشبيه الذى أجراه أفلاطون بعينه .

§ ٢١ — ذلك هو ما يفسر — ملاحظة فى محلها وكثيرا ما تصادف فى الواقع .

من أفعال السخاء . كذلك إذا أساء انفاق ماله فلن يكون لديه بعد ما ينفقه فى المواطن التى ينبغى فيها الانفاق . § ٢٣ — أكرر أن المرء لا يكون فى الحق سخيا الا بشرط أن ينفق بحسب ماله، وكما ينبغى . ومن جاوز حدّ قدرته فهو المسرف، وهذا يوضح كيف أنه لا يمكن أن يقال على الطغاة إنهم مبذرون . ذلك بأن ثرواتهم هى على العموم من السعة بحيث يصعب عليهم فيما يظهر أن يبدّدوها على الرغم مما قد يأتون من ضروب السرف والانفاق الخارجة عن حدود المعقول .

§ ٢٤ — لما كان السخاء حينئذ وسطا مضبوطا فى جميع ما يمس الأموال فى حالى اعطائها وقبولها . كان السخى لا يعطى ولا يقبل إلا عند ما ينبغى، وبقدر ما ينبغى فى الأشياء الصغيرة وفى الأشياء الكبيرة على السواء . أزيد على هذا أن ذلك يكون دائما مصحوبا بارتياح . ومن جهة أخرى يقبل عند ما ينبغى أن يقبل وبقدر ما ينبغى أن يقبل . ذلك بأنه لما كانت الفضيلة التى امتاز بها هى وسطا بالنسبة لعملى الاعطاء والقبول على اختلافهما لزم أن يظهر الوسط فى أحدهما وفى الآخر بمظهر ما يجب أن يكون . متى عرف المرء أن يحسن العطاء كانت النتيجة الطبيعية لذلك أنه يحسن القبول . فان لم يكن الأمر كذلك كان القبول هنا هو ضدّ الاعطاء

---

§ ٢٣ — على الطغاة إنهم مبذرون — ربما كانت هذه الملاحظة غير محكمة حينما كان ما صدقها هو طغاة المدائن الاغريقية . ولكنها ليست على شىء من الضبط أصلا اذا طبقت على بعض الأمبراطرة الرومانيين الذين هم بلا شك أغنى من أولئك الطغاة الصغار والذين يجب اعتبارهم مبذرين، فمهما تكن ثروة الانسان واسعة فانه يستطيع أن يسرف فيها كما يستطيع أن يحسن التصرف فيها بحكمة .

— فيما يظهر — ان الامثلة من شأنها أن تثبت لأرسطو أن هذا القيد وضع فى محله وأنه ضرورى .

§ ٢٤ — يكون دائما مصحوبا بارتياح — فى هذا تكرير بعض الشىء لما ذكرناه سبق ف ١٣

لا نتيجة له . لكن الكيوف التي تتعاقب يمكن أن توجد معا فى الشخص الواحد، بخلاف الأضداد فانها بالبديهية لا يمكن البتة أن تكون على هذه الحال .

§ ٢٥ — متى وقع للرجل السخى أن ينفق نفقة فى غير موضعها أو قليلة اللياقة، استشعر منها الحزن ، ولكن باعتدال وكما ينبغى ما دام أن خصوصية الفضيلة أن لا يحزن المرء ولا يفرح إلا لما يستأهل ذلك وعلى قدر معلوم . § ٢٦ — كذلك السخى هو شديد السهولة فى الأعمال . بل يترك نفسه تُغبن بسهولة، لأنه لا يقيم وزنا عظيما للمال . وقد يألم أنه لم ينفق ما كان يجب انفاقه أكثر من أن يألم أنه أنفق نفقة غير نافعة . فهو فى هذه الحالة ليس من رأى " سيمونيد ". أما المسرف فهو فى جميع هذه النقط ليس هو أيضا بريئا من الخطأ . فانه لا يعرف أن يفرح ولا أن يحزن لما ينبغى وكما ينبغى . على أن ما يلى سيبين لنا كل هذا بأحسن من ذلك .

§ ٢٧ — قررنا فيما سبق أن الافراط والتفريط فى أمر السخاء هما السرف والبخل، وأنهما يقعان على نحوين : الاعطاء والقبول . ومع ذلك فانا نخلط بين الانفاق و بين

— الأضداد فانها بالبديهية — راجع « قاطيغورياس » أو المقولات العشر ب ١٠ و ١١ نظرية الأضداد ص ١٠٩ وما يليها من ترجمتى .

§ ٢٦ — من رأى "سيمونيد" — لما سألت "امرأة هيرون" "سيمونيد" أجابها أنه يؤثر المال على الحكمة . راجع البيان ك ٢ ب ١٦ ص ١٣٩١ ف ١٠ من طبعة برلين . فلا شك فى أن أرسطو يشير هنا الى هذه الكلمة، وقد كان " سيمونيد " يقول أيضا انه يؤثر أن يُغنى أعداءه بعده على أن يكون محتاجا لأصدقائه مدة حياته . على أن المعلوم أن " سيمونيد " كان مشهورا بالبخل . و يقال انه هو أوّل من باع المدح واتجر بالشعر لدى الطغاة والأغنياء .

— أن يفرح ولا أن يحزن — فيما يتعلق بالمال وانفاقه .

الاعطاء . فالسرف هو حينئذ إفراط فى الاعطاء ولا قبول فيه البتة . فهو فى التفريط من جهة القبول . أما البخل فعلى ضدّ ذلك هو فى التفريط بالنسبة للاعطاء، وفى الافراط بالنسبة للأخذ، وذلك هو دائما فى الأشياء الصغيرة جدّا . § ٢٨ — حينئذ فشرطا السرف لا يمكن أن يقترنا زمنا طويلا ، لأنه ليس من السهل إعطاء كل الناس متى كان الانسان لا يقبل من أحد، وبذلك تتبدّد ثروة الافراد عاجلا متى أرادوا أن يعطوا بذلك الاسراف الذى هو على التحقيق علامة المبذرين . § ٢٩ — على أن هذه الرذيلة يظهر أنها أقل مقتا من رذيلة البخل . فان السن والاملاق نفسه يمكن أن يصلحا حال المسرف وردّه الى حدّ الوسط لأن له خاصة السخىّ الذى يعطى ولا يأخذ ، دون أن يعرف كيف يستعملهما كلتيهما حينما ينبغى ولا على ما ينبغى . بل يكفى فى أمره أن يعتاد عادات القصد أو يصلح نفسه بأية وسيلة أخرى حتى يصير رجلا سخيا . وحينئذ يعطى متى ينبغى الاعطاء ، ولا يقبل حين لا ينبغى القبول . حينئذ فى الواقع ليس طبع المسرف طبع سوء ، فانه لا شىء من الرذيلة ولا من الصغار فى هذا الميل المفرط لكثرة الاعطاء وعدم الأخذ . إن هذا إلا جنون . § ٣٠ — إن العلة فى ظهور المسرف أعلى علوّا كثيرا من البخيل — بصرف النظر عن

§ ٢٧ — وذلك هو دائما فى الأشياء الصغيرة جدا — فان الحرص متى وقع فى الأشياء الكبيرة سمى اسما آخر غير البخل .

§ ٢٨ — الأفراد — مقابلة بالطغاة الذين لا يمكن أن تستنزف ثرواتهم الواسعة والذين أشار أرسطو اليهم آنفا .

§ ٢٩ — أنها أقل مقتا من رذيلة البخل — هذه مسئلة صعب حلها ، ولكن الأدلة التى يدعم بها أرسطو رأيه أدلة متينة .

— لا شىء من الرذيلة ولا من الصغار ... إن هذا إلا جنون — هاك عذر السرف . ولكن من النادر أن يصلح المسرف نفسه ليصير سخيا . بل هو يمضى الى الطرف المضاد و يصير بخيلا .

الأسباب التى قدّمتها — هى أن الأول يحسن الى طائفة من الناس ، وأما الثانى فانه لايحسن الى أحد ولا الى نفسه . § ٣١ — حقا أن أكثر المسرفين كما قدمت يقبلون أيضا حينما لا ينبغى أن يقبلوا ، وبهـذا يظهرون بمظهر الضعف فى السخاء فيصيرون شرهين يقبلون من كل يد، لأنهم يريدون دائما أن ينفقوا، فسرعان مايقعون فى استحالة الانفاق على ما يرغبون . إن ينابيع ثروتهم الخاصة لا تلبث أن تنضب، ويضطرون الى أن يستعينوا بثروة الأغيار . ولمـا أنهم لا يكادون يفكرون فى كرامتهم ولا فى شرفهم تراهم يأخذون بلا تدبر وبأية طريقة . إن كل ما يريدون هو الاعطاء . وكيف يستطيعونه ؟ ومن أين يستطيعون ؟ هـذا هو أقل ما يلقون اليه اهتمامهم . § ٣٢ — من أجل ذلك ترى عطاياهم ليست على الحقيقة من باب السخاء وليست شريفة، لأنها ليست صادرة عن الاحساس بالخير، ولا معطاة كما ينبغى أن تعطى . فانهم أحيانا يغنون أناسا ينبغى أن يتركوا فى الفقر ولا يعملون شيئا لأناس سلوكهم حقيق بالاحترام . يعطون بملء اليدين المتملقين والذين يجابون اليهم لذات ليست أعلى مقاما من لذات الملق . من أجل ذلك أيضا كان أكثر المسرفين عديمى الاعتدال . ولأنهم يبذرون أموالهم بهذه السهولة ينفقونها أيضا بسهولة على الافراطات ويستسلمون لفوضى اللذات، لأنهم لا يعيشون للفضيلة ولا للواجب .

---

§ ٣٠ — يحسن الى طائفة من الناس — ان المسرف يفكر على العموم فى ارضاء لذاته أكثر من أن يفكر فى إسداء الخير للأغيار . وسيقول أرسطو ذلك فيما يلى .

§ ٣١ — إن كل ما يريدون هو الاعطاء — أى ارضاء شهواتهم الشخصية .

§ ٣٢ — كما ينبغى أن تعطى — أى بالمطابقة للعقل، وعلى قدر استحقاق الذين يسألونهم البر .

— المتملقين — هذا هو ما يقع عادة .

§ ٣٣ — على اننا نكرر أن المسرف مع ذلك يلتى بنفسه فى هذه الافراطات، لأنه خُلِّيَ ونفسه بلا هـدى ولا معلم، فلو أنه اهتُمَّ بأمره لأمكن ردّه الى الوسط القويم والى الخير .

§ ٣٤ — أما البخيل فهو عن ذلك بعيد . يظهر أن الشيخوخة والضعف بجميع صوره هى التى توجد البخلاء . على أن البخل هو أدخل فى طبع الانسان من السرف، لأن أكثرنا يستحب حفظ ماله على إعطائه . § ٣٥ — هذه الرذيلة يمكن أن تأخذ غايتها من الشدّة وتكتسى ظواهر أكثر ما يكون من التخالف . وإن العلة فى وجود درجات شتى من البخل بهذا المقدار إنما هى أن البخل لمـا أنه ينحصر فى عنصرين أصليين : عدم الاعطاء، والافراط فى القبول ، فليس هو فى جميع الأشخاص تامّا على السواء، وأحيانا يتفرع فيظهر فى البعض زيادة الافراط فى الأخذ، وفى البعض زيادة فى عدم الاعطاء . § ٣٦ — فحينئذ كل الناس الذين يصمونهم بهذه الألقاب : الأشحاء واللؤماء والأضنّاء، عيبهم جميعا هو عدم الاعطاء، لكنهم مع ذلك لا يرغبون البتة فى أخذ مال الغير ولا يريدونه . فبعضهم يحجم بهم الشرف والتبصر أمام اقتحام

---

§ ٣٣ — المسرف مع ذلك — بعد هذه القسوة على المسرف أخذ أرسطو يلين له و يعتبره على الأخص ضحية سوء التربية .

§ ٣٤ — أن الشيخوخة — تنبيه حق .

— أدخل فى طبع الانسان — وعلى ذلك فالبخل أغلب عامة من السرف .

§ ٣٥ — غايتها من الشدّة — الأمثلة الشنيعة التى يمكن ايرادها معلومة عند الناس .

— أحيانا تتفرع — إيضاح دقيق للفروق الدقيقة التى يقع عليها البخل .

§ ٣٦ — الأشحاء واللؤماء والأضناء — اضطررت الى ايراد هذه الصفات العامية لأحصل فكرة أرسطو على أكمل وجه .

العار ، لأن من الناس من يظهرون أو على الأقل يزعمون أنهم لا يبالغون فى التقتير إلا الكيلا يقعوا البتة فيما يلجئهم الى الخسة ، ومن هذه الطائفة الشحيح وسائر أمثاله الذين هم أهل لأن يقطعوا الشعرة أربعة أجزاء . كل أولئك أهل لهذا اللقب ، لأنهم يفرطون فى العناية بأن لا يعطوا البتة أحدا شيئا ما . وآخرون لا يمتنعون من قبول أى شيء من الغير إلا لخوف فى نفوسهم ، لأنه ليس من السهل فى الواقع أن يقبل المرء من الأغيار دون أن يعطيهم شيئا مما عنده . فهم يؤثرون أن لا يعطوا شيئا وأن لا يأخذوا شيئا .

§ ٣٧ — وبخلاء آخرون على ضـد ذلك يعرفون بافراط فى القبول من كل يد وأخذ كل مايستطيعون ، مثـال ذلك جميع الذين يتهافتون على المضاربات الممقوتة وأرباب محلات السوء وسائر الذين من هذا الصنف والمرابين وجميع الذين يقرضون أصغر المبالغ بأكبر الفوائد . كل أولئك يأخذون من حيث لا ينبغى الأخذ ، وأكثر مما ينبغى أن يؤخذ . § ٣٨ — ويظهر أن الشره فى المكاسب المخجلة بأشد ما يكون إنما هو الرذيلة العامة لجميع هذه القلوب الساقطة ، فهم لا يبالون البتة بأنواع العار ما دام أنهم ينالون منه ربحا . ويزيد الطين بلة أن هذا الربح هو دائما ضئيل جدا ،

— الشعرة أربعة أجزاء — فى عبارة النص استعارة مماثلة استعضت عنها بهذه العبارة التى هى أوفق لتعبيرات لغتنا (الفرنسية) .

§ ٣٧ — وبخلاء آخرون على ضـد ذلك — على هـذا يقسم أرسطو البخلاء الى طائفتين أصليتين : أولئك الذين لا يريدون البتة أن يعطوا شيئا ، وهؤلاء الذين يريدون دائما أن يحصلوا .

— يتهافتون على المضاربات الممقوتة — هذا ليس ما يعنى به البخل .

§ ٣٨ — ضئيل جدا — هذا هو أحد الشرائط الاساسية للبخل وتنبه الملل الذى أورده أرسطو . ان الشره الذى لا حد له والذى يدفع الى أكثر الجرائم ليس من البخل على المعنى الخاص لهذه الكلمة .

لأن من الخطأ أن يُدعى بخلاء أولئك الذين يربحون أرباحا طائلة من حيث لا ينبغي لهم أن ينالوها ، ويتملكون ما لا ينبغي لهم أن يأخذوه ، فمثلا الطغاة الذين ينهبون المدائن ويجردون المعابد التي ينتهكون حرماتها يجب أن يسموا قطاع الطريق فجّارا وأشقياء . § ٣٩ — يجب أن يعدّ فى صف البخلاء المقامر واللص وقاطع الطريق ، فانهم لا يسعون إلا للمكاسب المخجلة ، وإنهم لحبهم الجم للكسب يرتكبون ما يرتكبون . هؤلاء وهؤلاء يقتحمون سبل العار . هؤلاء يتجشمون أشدّ المخاطر هولا ليحوزوا السَّلَب الذى يبتغون . وأولئك يثرون بطريقة خسيسة على حساب أصدقائهم الذين هم أولى بأن يهدوا لهم الهدايا . هذان الصنفان من الناس يكسبون خلسة من حيث لا ينبغي لهم أن يكسبوا . فما تلك إلا قلوب غلف ، وكل هذه الطرائق التى يسلكونها لكسب المال ليست إلا صورا من صور البخل .

§ ٤٠ — من أجل ذلك حق أن يقابل عدم السخاء أو البخل بالسخاء مقابلة تضاد . لأننا نكرر أن البخل رذيلة أكبر استحقاقا للوم من السرف وأنها مدعاة لرذائل أكثر من السرف كما وصفنا .

§ ٤١ — اليك ما عندنا ان نقول على السخاء وعلى الرذائل التى تقابله .

---

§ ٣٩ — المقامر واللص وقاطع الطريق — قد يقتضى الترتيب ذكر المقامر ولكنه لا يقتضى الآخرين ، لأنه ينبغى أن يسميا اسما آخر كما نبه له أرسطو فيما يتعلق بالطغاة . وعلى ذلك فان بين هذه الفقرة والتى سبقتها شيئا من التناقض فيما يظهر . ومع ذلك يجب أن يلاحظ ان ارسطو قد قال عدم السخاء عوضا عن البخل . ولكنى اكتفيت بهذه الكلمة الأخيرة فى الاستعمال .

§ ٤٠ — رذيلة اكثر استحقاقا للوم — ذلك ما حاول أرسطو اثباته آنفا ف ٢٩

البـاب الثـانى

الأريحية — حدها والفرق بينها وبين السخاء — التفريط والافراط بالنسبة للأريحية — خواصّ الأريحى — مقاصده وطريقته فى فعل الأشياء — الصفات التى تختص بالأريحية — الصفات العمومية ، الصفات الخصوصية — الافراط فى الأريحية — ططاطة التبهرج ونبوّه عن الذوق — التفريط فى الأريحية — الحقارة .

---

§ ١ — الكلام على الأريحية إنمـا هو نتيجة طبيعية لمـا سبق . هذه الفضيلة هى بالبديهية أيضا احدى الفضائل المتعلقة بالتصرف فى الأموال، غير أنها لا تتناول كالسخاء جميع الأفعال التى تتعلق بالأموال ، بل هى لا تنطبق إلا على الأعمال التى يحلّ فيها الانفاق . فهى فى هذه الأحوال الاستثنائية تفوق السـخاء فى العظم لأنها كما يدل عليـه اسمها إنفاق المـال إنفاقا مناسبا فى ظرف عظيم . § ٢ — على أن معنى العظم هو دائما معنى إضافى ، فليس سواء إنفاق الذى ينشئ السفن ويوسقها، والذى ينفق لنصرة نظرية بسيطة . أما مناسبة الانفاق فانها تتعلق بالمنفق وموضوع الانفاق ووسائله . § ٣ — فالذى ينفق كما ينبغى لكرامته فى الأشياء الصغيرة والعادية لا يستحق بذلك لقب الأريحى ولا ذلك الذى يمكنه أن يقول كما قال الشاعر :

— الباب الثانى — الأدب الكبير ك ١ ب ٢٤ والأدب الى أوديم ك ٣ ب ٦

§ ١ — نتيجة طبيعية لمـا سبق — الواقع أنه من الملائم الكلام على الأريحية بعد السخاء . ولكن فى الأدب الى أوديم لم يتكلم على الاريحية الا بعد المروءة وكذلك فى الأدب الكبير .

— كما يدل عليه اسمها — الاستقاق اللاتينى فى هذا المعنى كالاشتقاق اليونانى .

§ ٢ — الذى ينشئ السفن ويوسقها — يكاد لا يوجد فى الأزمان القديمة بين المصروفات العمومية ما هو أهم من ذلك .

§ ٣ — فى الأشياء الصغيرة — هذا القيد يخرج معنى الاريحية كما يدل عليه اللفظ .

— الشاعر — هو "هوميروس" ر . الاوديسى النشيد ١٧ البيت ٤٢٠

طالما واسيت بالإحسان أبناء السبيل

فان الأريحى هو ذلك الذى يعرف أن ينفق كما ينبغى فى عظام الأشياء فهو بذلك سخى أيضا، ولكن ليس السخى أريحيا بالضرورة .

§ ٤ — من أجل هذه الحال يسمى عدم الأريحية صغارا وحقارة ويسمى الافراط بهرجة غليظة وأبهة لا ذوق فيها . ولقد توجه انتقادات من هذا النوع إلى جميع هذه النفقات ، لا لأنها مبالغ فيها فى الأشياء التى نلزم فى حقها المبالغة فى الانفاق، ولكن لأنها تنفق رئاء وظهورا فى بعض الظروف وبطريقة كان يلزم اجتنابها . على أننا سنعيد القول فى هذه التفاصيل بعد .

§ ٥ — يمكن القول بأن الأريحى هو رجل تدبر وحكمة ما دام أنه كفء لأن يرى ما يناسب كل مقام ولأن ينفق النفقات العظيمة على القدر اللازم .

§ ٦ — فكما قلنا فى البداية الخلة إنما نعينها الأعمال التى تصدر عنها والأشياء التى تنطبق عليها . فان نفقات الأريحى عظيمة وملائمة معا، والنتائج التى يقصدها يجب أن تكون كذلك عظيمة وملائمة،لأنه على هذا النحو لا تكون النفقة عظيمة فقط، بل يجب أن تتفق مع الغرض المقصود . فالعمل يجب أن يكون جديرا بالنفقة، والنفقة يجب أن تكون جديرة بالعمل بل ربما تفوقه .

---

§ ٤ — بعد — فيما يلى من هذا الباب ف ١٨

§ ٥ — رجل تدبر وحكمة — هذا كان يحسن انطباقه أيضا على السخى . ومن المحقق أن الأريحى أكثر تعرّضا للخسارة، لانه اذا انخدع فى الحساب ربما يخسر ثروته كلها . فالخطر عليه عظيم متناسب مع ما ينفق .

§ ٦ — فى البداية — ر . ما سبق ك ١ ب ٨ ف ٨ وك ٢ ب ١ ف ٧

— بل ربما تفوقه — ومن أجل ذلك تستدعى الأريحية الاعجاب الذى تطلبه . وقد كان هذا الاعجاب فى الازمان القديمة هو المكافأة الوحيده .

§ ٧ — إنما هو فى سبيل الخير والجميل أن ينفق الأريحى هذه النفقات الكبيرة، لأن قصد الخير هو الخلق العام لجميع الفضائل . أزيد على ذلك أن الأريحى ينفقها بلذة وسهولة شريفة، لأن المبالغة فى النظر إلى الأشياء عن قرب هو على العموم علامة الصغار، والأريحى إنما يقصد أن يؤتى هذه النفقات على الحسنى وعلى أنسب ما يكون بقدر الامكان أكثر من أن يهتم بما تساويه من الثمن وبما يمكن الحصول عليه من تنزيل القيمة . § ٨ — أكرر أنه يلزم ضرورة أيضا أن يكون الأريحى سخيا . لأن الرجل السخى حقا يعرف أن ينفق ما يلزم وحينما ينبغى، ولكن العظم فى هذه الظروف هو خاصة الأريحى . يمكن أن يقال إن عظم السخاء يقع بهذه القيود نفسها، غير أن الأريحىّ يستطيع أن يأتى شيئا أشرف وأعظم بنفقة مساوية، فان قيمة المادة التى تستعمل وقيمة العمل التى يحصل منها ليستا متماثلتين البتة . فقد يمكن أن تكون المادّة من أنفس المواد وأغلاها كأن تكون من الذهب مثلا، ولكن قيمة العمل إنما هى عظمه، إنما هى جماله لأن رؤيتنا للخواص التى تميزه تولد فى نفوسنا الاعجاب به . ولهذه الأسباب كانت الأريحية أهلا لأن يعجب بها، وإن نبل العمل ينحصر فى أريحية تامة .

---

§ ٧ — بلذة — كما يفعل السخىّ الذى هو أيضا يعطى عطاياه بلذة .

§ ٨ — العظم هو خاصة الأريحى — هذا المعنى يكثر تكريره وانه لمن الوضوح بحيث يكون معه من غير المفيد الالحاح فى بيانه .

— بنفقة مساوية — ربما كان فى هذا تناقص لما قيل آنفا .

— إنما هى جماله — الأريحى قد يُكسب الأشياء عظما . ولكن اكسابها جمالا يجب أن يكون بحال دون . ومن المحتمل أن أرسطو فى هذا المقام يتذكر "بريكليس" .

§ ٩ — من النفقات الكبيرة ما نعتبرها على الأخص مشرّفات . تلك هى مثلا القرابين العلنية التى تقرب للآلهة، وعمارات العبادة والضحايا ، ومثلها فى اعتبارنا جميع النفقات التى تنفق فى سبيل عبادة الله ، والتى ينفقها الأفراد مدفوعين بعامل الطمع الشريف فى خدمة الجمهور معتقدين أنه يجب عليهم الوقت بعد الوقت أن يستخدموا ثروتهم لتزيين مسارح الألعاب أو لتجهيز العمارات البحرية للأمة أو فى نفقات الأعياد القومية . § ١٠ — ولكنه يجب دائما كما أسلفت آنفا أن يلحظ فى هذه المواطن من هو ذلك الذى ينفق هذه النفقات الكبيرة وما هى ثروته حتى يسمح لنفسه بهذه النفقات . يلزم أن توجد المناسبة التامة بين جميع هذه الوجوه . وإن هذه المناسبة يجب أن لا تتناول فقط الموازنة بين النفقة و بين العمل بل أيضا تتناول حال المنفق . § ١١ — على هذا لا يمكن الفقير البتة أن يكون أريحيا ، لأنه ليس عنده الوسائل التى تسمح له بهذه النفقات الواسعة على ما ينبغى . ولو حاولها لكان معتوها ، إذ الأمر بالنسبة له ضدّ اللياقة الحقيقية وضدّ الواجب ، فى حين أنه يجب احترام هذا وذاك لفعله على حسب ما تقتضيه الفضيلة . § ١٢ — هذه النفقات الجليلة لا تليق إذن إلا بأولئك الذين يتمتعون منذ زمان بثروة عظيمة كسبوها بأنفسهم أو ورثوها عن آبائهم أو كانت ملك روكيّة هم بعض أفرادها . إنها تليق بأولى الحسب

---

§ ١٠ — كما أسلفت آنفا — فى أوّل هذا الباب .

— حتى يسمح لنفسه بهذه النفقات — هذه الملاحظة مفهومة جدّا فانه قد يخشى على شرف الدولة إذا كانت هذه النفقات العمومية يسلم أمرها الى أيد غير ماهرة وأشخاص غير أغنياء . وهذا الاهتمام يصادف محله أكثر اذا كان الأمر بصدد بناء السفن وتجهيزها فان الأمر ادن متعلق بسلام الجمهورية .

§ ١١ — وضدّ الواجب — بالنسبة له و بالنسبة للملكة فانه يخرب ثروته ولا يستطيع أن يؤدّى للجمهور ما وعد من المنافع .

الرفيع و بالرجال الذين كساهم المجد أثوابه . و بالجملة كل أولئك الذين لهم تلك المراكز التي تجمع بين العظمة والكرامة .

§ ١٣ — تلك هي حينئذ الآية الأصلية للأريحي . وأكرر أن الأريحية إنما تحصر على وجه العموم في النفقات من هـذا القبيل ، فهي أعظم النفقات وأولاها بانالة الشرف . بهذه النفقات يمكن أن تلحق النفقات الخصوصية التي تكاد لا تقع إلا مرة واحدة في الحياة . مثال ذلك الأعراس والظروف المماثلة لها ، أو تلك النفقات التي تهتم بها مدينة بأسرها أو الأعيان الذين يحكمونها . مثال ذلك استقبال الأقيال الأجانب أو توديعهم والهدايا التي تهدى أو تقبل في مثـل هـذه الظروف الكبرى ، لأن الأريحي لا ينفق هذه النفقات الهائلة في شأن شخصه ، بل هو لا ينفقها البتة إلا في شؤون الجمهور ، وإن الهدايا من هذا الصنف لها شبه بالقرابين المقدّسة التي يقربونها للآلهة .

§ ١٤ — الأريحي يعرف أيضا أن يبني له مسكنا يليق بثروته ، لأن هذا أيضا هو زخرف في موضعه ، فاذا لاق الاكثار في الانفاق فانما يليق على الخصوص في الأشياء التي يجب أن يكون لها حظ من البقاء ما دام أنها أجمل الأشياء .

---

§ ١٢ — الذين كساهم المجد أثوابه — هذا ينطبق في الحق على "بيريكليس" .

§ ١٣ — النفقات الخصوصية — من الصعب أن يظهر المرء شيئا من الأريحية في شؤون حياته الخصوصية .

— استقبال الاقيال الأجانب أو توديعهم — فان الأريحي يمكن أن يضيفهم على حسابه الخاص لا على حساب الحكومة ما دام أرسطو لا يتكلم هنا الا على النفقات الخصوصية .

— إلا في شؤون الجمهور — فان الوطني في هذه الحالة يستطيع أن يؤدّي خدمة للأمة دون أن يكون له أية صبغة رسمية .

§ ١٤ — مسكنا يليق بثروته — هذا شبه فرض أوجبته السمعة في كل زمان .

التي يجب أن يكون لها حظ من البقاء ما دام أنها أجمل الأشياء . § ١٥ — ينبغي أن يلحظ مع ذلك في كل نفقه منها اللياقة ، لأن الأشياء أعيانها لا تليق بالآلهة وبالناس على سواء في معبد أو على قبر . فكل نفقة مما ينفقون يمكن أن تكون عظيمة في نوعها ، وأسماها هي التي تكون عظيمة في العظيم ومثالها هنا إنما هو العظيم في صف النفقات التي نحن نتكلم عليها .

§ ١٦ — لكن العظيم في موضوعه يختلف عن العظيم في النفقة ذاتها . حينئذ في شأن هدية الطفل أجمل طيارة وأجمل دف يمكن أن يكون فيها كل الأريحية الممكنة وربما يكون ثمنها لا شيء ولا يستدعى أي سخاء . § ١٧ — من أجل ذلك ترى أن خاصة الأريحي إنما هي دائما أن يعمل الأشياء بعظم في النوع الذي يعملها فيه . وتلك مزية لا يمكن أن تطال بحيث تكون دائما متناسبة مع قيمة النفقة نفسها .

§ ١٨ — هـذا هو إذن الأريحي . ولكن الرجل عديم الذوق الذي يعاب هنا بالافراط هو المتبهرج الذي ينفق بلا حدود وضدّ كل لياقة كما قلت آنفا ، يبذر النقد تبذيرا في النفقات الحقيرة ويسعى في أن يظهر ظهورا لامعا بلا أقل ذوق ، فاذا استقبل أناسا جاءوا ليدفعوا ما عليهم من الأقساط ، عاملهم كما يعامل من جاءوا لحضور عرس ، أو أنه في تمثيل رواية هزلية يقيمه يأمر فتفرش بسط الأرجوان تحت

— لها حظ من البقاء — السبب جدّي ومعقول للغاية ومن هنا يجيء جمال مساكن الأرسطقراطيين .

§ ١٥ — يلحظ ... اللياقة — وصية حقة ورقيقة الحاشية كان لها تطبيقات كثيرة في الزمن القديم .

— النفقات التي نحن نتكلم عليها — هي النفقات العمومية والرسمية لحاجات المملكة والديانة .

§ ١٦ — كل الأريحية الممكنة — قد يكون التعبير أشدّ مما ينبغي في صدد هدية صبي .

§ ١٧ — الأشياء بعظم — فان المرء يمكنه أن يعمل بعظم من غير أن تكون النفقة عظيمة .

§ ١٨ — كما قلت آنفا — ر . ما سبق ف ٤

أقدام الممثلين حين دخولهم الى المسرح كما يفعل المجاريون، على أنه مع ذلك لا يركب متن هذا الجنون حبا فى الجميل بقدر ما يأتيه لعرض ثروته على العيون وليعجب الناس به على ما يخال . وبالجملة انه ينفق القليل جدّا حيثما يلزم أن ينفق الكثير وينفق الكثير حيثما لا يلزم أن ينفق إلا القليل .

§ ١٩ — أما الرجل الحقير فانه خاطئ بالتفريط من جميع الوجوه، وبعد أن ينفق النفقات الهائلة تراه بشيء من الصغار يعطل الأشياء من كل عظمتها ومن كل جمالها . ففى كل ما يفعل يؤخر النفقة بلا انقطاع ويبحث عن أن ينفق أقل قدر يمكنه، ويشكو من كل ما ينفق ويظن دائما أنه فعل أكثر مما يلزم . § ٢٠ — وفى الحق أن ميولا أخلاقية كهذه إنما هى رذائل . ومع ذلك فانها غير كافية لأن تجرّد إنسانا من الشرف، لأنها لا تضر بالغير البتة، ولانها ليست معرّة مطلقا .

— كما يفعل المجاريون — فان زينة المجاريين كان يضرب بها المثل فى الزمن القديم .

§ ١٩ — الرجل الحقير — هذا العيب يجب أن يكون كثير الوقوع فى الأزمنة القديمة لأن الأريحية كانت ضربا من الواجب العام لا يستطيع الغنى أن يفلت منه .

§ ٢٠ — ميولا أخلاقية كهذه — التى تدعو الى البهرجة أو الى الحقارة .

— غير كافية لأن تجرد انسانا من الشرف — ولكنها تكفى لتصييره مسخرة .

البـاب الثـالث

في المروءة – حدها – الرذيلتان المتقابلتان – صغر النفس والفخر الباطل – المرىء لاغرض له إلا الشرف – إنه أفضل الناس – اعتدال المرىء فى كل حال من حالات اليسار والإعسار – مزايا المركز الكبير تنمى المروءة – رفعة المرىء وعزته – شجاعته – نزاهته – استقلاله – أناته وتثاقله – صراحته – وقاره – مخائل المرىء – الرجل بلا عظم فى النفس – الأحمق الفخور .

§ ١ – المروءة أو عظم النفس كما يكفى اسمها فى تعريفها لا تنطبق إلا على الأشياء العظيمة . لكن لنعلم بديًّا على أى الأشياء تنطبق . على أنه يمكننا على سواء أن ندرس إما الفضيلة ذاتها وإما الشخص القائمة هى به .

§ ٢ – المرىء يظهر أنه الانسان الذى يحس أنه أهل لعظائم الأشياء والذى هو فى الواقع كذلك . لأن الذى يقدر نفسه ذلك التقدير الرفيع من غير استحقاق هو مخبول . وليس البتة قلب فاضل مخبولا أو عديم التمييز . فالمرىء هو حينئذ من أسلفنا . لكن ذلك الذى ليس له إلا قليل من القيمة الشخصية وهو يعرف ذلك لنفسه بكونه لا يطلب إلا الأشياء التى على قدره يمكن تماما أن يكون رجلا عاقلا ومتواضعا وليس البتة قلبا مريئا . المروءة تقتضى العظم دائما ، فهى كالجمال فى أنه لا يوجد إلا فى جسم عظيم ، لأن الناس صغار الأجسام يمكن أن يكونوا على ملاحة وحسن دون أن يكونوا من الجمال فى شىء .

– الباب الثالث – الادب الكبير ك ١ ب ٢٣ ، الأدب الى أوديم ك ٣ ب ٥

§ ١ – أو عظم النفس – زدت هذه العبارة ليكون البيان أتم . ولقد ترجم « كونزارت » هذه اللوحة فى رسالاته .

§ ٢ – مخبول – وربما كان أحسن من ذلك أن يقال «أحمق» .

– فى جسم عظيم – وقد سارع أرسطو أن يزيل بالمثل ما يحصل للعقل من الدهش . انه لا يعنى مع ذلك أن الجمال لا يقوم إلا بالامتدادات . فعلى هذا الحساب تكون أهرام مصر أجمل جميع الآثار .

§ ٣ — إن هـذا الذى له فى حق ذاته الرأى الأعلى وهو لا يستحقه هو رجل فخور، ولو أن الفخر لايلازم دائمـا تقدير الانسان لذاته بأكثر ممـا تساوى .
§ ٤ — ان الذى يبخس قـدر ذاته هو نفس صغيرة سـواء أكان قدره فى الواقع عظيما أم متوسطا، بل ولو لم يكن له إلا قدر ضئيل فهو يضعه دائما فى المركز الأدنى من قيمته الحقيقية، غير أن ما يدل بوجه خاص على صغر النفس هو شأن ذلك الذى يغمط نفســه حقها حينما تكون فى الحقيقة مليئة بالكفاءة والاستحقاق وهل يفعل الانسان غير هـذا اذا كان فى الواقع غير كفء لعظائم الأمور؟ § ٥ — المرىء هو فى الطرف الأعلى بعظمته ذاتها ، ولكنه فى الوسط القويم لأنه حيث ينبغى أن يكون . إنه يقدر نفسه حق قدرها فى حين أن أغياره على ضدّ ذلك خاطئون إما بالافراط وإما بالتفريط .

§ ٦ — حينئذ اذا أحس الانسان لنفسه قدرا عظيما وكان كذلك فى الحقيقة ، وعلى الأخص اذا أحس لنفسه أعظم قدر لايجوز له إلا أن تكون قبلته شيئا واحدا وهو هـذا : أنه لمـا كان الجزاء العادل للاستحقاق واجبا أن يكون من الخـيرات الخارجية، كان أعظم هذه الخيرات يجب أن يكون فى نظرنا هو الذى نسنده الى الآلهة أنفسهم أى الخير الذى يطمع فيه الناس أولو الكرامات العليا أكثر من كل ما عداه

---

§ ٣ — ولو أن الفخر لايلازم — قد لايكون ذلك الا نتيجة الجهل .

§ ٤ — يغمط نفسه حقها — قد يكون ذلك أيضا جهلا للذات أو تواضعا أكثر من أن يكون صغارا .

§ ٥ — فى الطرف الاعلى ... الوسط القويم — ليس بين هاتين العبارتين شىء من التناقض . وان نظرية أرسطو فى المروءة تطبق فى الواقع بغاية الإحكام .

والذى هو جزاء الأعمال الباهرة . هذا الخير انما هو الشرف . فالشرف بلاجدال هو أعظم جميع الخيرات الخارجية للانسان . على ذلك فالمرىء انما يهتم فى سلوكه بما يمكن أن يوصل الى الشرف أو يسبب العار دون أن يخرج هذا الاهتمام مع ذلك البتة عن الحدود القيمة . § ٧ — وفى الحق ليس لغير سبب أن القلوب المريئة يظهر أنها تعتد على الخصوص بالشرف ما دام العظماء يطمعون على الأخص فى الشرف الذى يرونه لأنفسهم الجزاء الأوفى .

§ ٨ — صغر النفس عيبه التفريط وهو يخلّى صاحبه أدنى مما هو ومن ذلك الاحساس الشريف الذى يشعر به المرىء . § ٩ — أما الرجل الفخور فعيبه الإفراط بأن يغلو رأيه فى أهليته . ولكنه من هذه الجهة لا يطول المرىء البتة .

§ ١٠ — ما دام المرىء أهلا لعظائم التشاريف لزم أيضا أن يكون أكمل الرجال . متى اجتمع للمرء أعظم فضل كان له الحق فى أجمل نصيب . فان لأحسن

---

§ ٦ — هذا الخير انما هو الشرف — من الخيرات الخارجية أعلى مكافأة هى هذه . على ان المرىء مع ذلك لديه كل المكافآت التى يجزيه بها الضمير والتى هى آكد من الاخرى .

— دون أن يخرج هذا الاهتمام مع ذلك عن الحدود القيمة — هذا القيد ضرورى ، و إلا خسر المرىء خلقه اذا هو انقلب اهتمامه الى هم مزرٍ بمروءته .

§ ٧ — العظماء يطمعون على الأخص فى الشرف — هذا حق ولكن العظماء ليسوا دائما أهل مروءة وان كان مركزهم يسهل لهم ذلك .

§ ٩ — بأن يغلو رأيه — الذى هو غير أهل له .

§ ١٠ — أكمل الرجال — ليس البتة فى الواقع ملكة أخلاقية أرفع قدرا من المروءة . فانها تستوجب الاعجاب والمحبة حيثما وجدت . إنه لا مروءة حقيقية بلا فضيلة . و إلا كانت رياء محضا .

النـاس أحسن نصيب . على هـذا يلزم ضرورة أن يكون الرجل المرىء حقا مليئا بالفضيلة ، وكل ما كان عظيما من الفضائل من أى نوع يشبه أن يكون من حظه .

§ ١١ — لا يلائم المرىء البتة أن يضطرب ولا أن يفرّ كما أنه لا يتدنى البتة إلى فعل الشر . وكيف يرتكب أفعالا مخجلة ذلك الذى لا شيء عظيم فى عينيه ؟ ولو أنعم النظر فى المروءة لمـا كان فيها إلا سخرية بينة اذا لم تكن مقترنة بالفضيلة . كذلك لا يكون المرء أهلا للشرف اذا كان رذيلا . لأن الشرف هو جزاء الفضيلة ولا حق فيه إلا للقلوب الفاضلة .

§ ١٢ — على هذا فالمروءة تشبه أن تكون زينة جميع الفضائل الأخرى . فهى تنميهن ولا يمكن أن توجد بدونهن . وإن الذى يجعل صعبا على الانسان أن يكون مريئا بكل معنى الاخلاص هو أنه لا يمكنه أن يكونه بدون فضيلة تامة .

§ ١٣ — غير أنى أكرر أنه مهما يكن من أن المرىء لا يهتم على الخصوص إلا بما يمكن أن يجلب الشرف أو العار فانه لا يتمتع إلا مع غاية الاعتدال بنعم الشرف الكبرى و بالتى يخوّلها الاخيار . إنه ينظر اليها كأنها ملك له أو يراها أحيانا دونه ، لأنه ليس البتة من صنوف الكرامات ما يكفى أن يكون جزاء للفضـيلة الكاملة . ومع ذلك فهو يقبلها مادام أن الأخيار على كل حال لا يستطيعون أن يمنحوه شيئا أعظم منها . غير أن المرىء يحتقر الى الغاية ذلك التكريم الذى يأتيه من العامىّ والذى يتعلق بصغار الأشياء . لأن ذلك ليس به جديرا . وانه كذلك ليزدرى الشتائم مادام أنها لا يمكن البتة أن تصدق عليه .

§ ١٢ — زينة جميع الفضائل الأخرى — صورة مليئة برقة الحاشية و بالحق .

§ ١٣ — لا يتمتع إلا مع غاية الاعتدال — لأنه دائما أعلى من جميع الكرامات التى تقدم له . ومهما عظمت فان فضيلته أعظم منها .

§ ١٤ — ولكن رجل المروءة كما قلت اذا كان يلحظ على الأخص الشرف، فهو مع ذلك معتدل فى كل مايتعلق بالثروة وبالجاه، وعلى جملة من القول فى كل مايتعلق بالسراء والضراء على أية صورة وقعت . إنه لا يفْرط فى الفرح بالفلاح ولا يلحقه الافراط فى الهبوط عند الفشل . بل ليس له هذه الاحساسات الجامحة الى الشرف الذى هو مع ذلك فى عينيه أهم الأشياء ما دام الجاه بجميع وسائله التى لا نهاية لها والثروة لا يشبه أن يكونا مرغوبا فيهما إلا بالنسبة الى الشرف الذى يجلبانه، وما دام الذين أوتوا هذه المزايا إنما يريدون بها على الخصوص بلوغ الشرف . غير أن النفس العظيمة التى بالنسبة لها صنوف الشرف شيء قليل هى بالضرورة أقل اهتماما بما دون الشرف . لذلك تجد كيف أن أهل المروءة يبين عليهم غالبا الأنفة والتغطرس .

§ ١٥ — ومع ذلك يمكن أن يقال إن مزايا مركز عظيم وخفض من العيش تساعد أيضا على إنماء المروءة . فحسب شريف وقدرة وثراء تلك هنّ مزايا محفوفات بالشرف والاحترام، لأنهن نادرات وساميات فى الحياة . وكل شيء مركزه فى الخير سام فهو على الخصوص حقيق بالشرف . من أجل ذلك كانت المزايا من هذا النوع تصير الرجال أحيانا أكثر مروءة لأنهم قد سبق بهم أن شرفهم الذين

---

§ ١٤ — كما قلت — فى هذا الباب ف ٦

§ ١٥ — تصير الرجال أحيانا أكثر مروءة — هذه الملاحظة محصورةٌ فى حدودها غاية فى الإحكام . وهذا هو السبب الذى يحمل الارسطقراطيات الحقيقية على توجيه التربية وجميع عادات الحياة الى عظائم الاخلاق .

— لانه قد سبق بهم أن شرفهم — فاذا كانت قلوبهم فى حيز منزلة تمسكوا بأن يبرروا الاعتبار الذى حبُوا إياه حتى من قبل أن يستحقوه .

يحيطون بهم . § ١٦ — فى الحق الرجل الخيّر هو وحده الحقيق بالشرف والاحترام . ولا شك فى أنه متى جمع المرء بين الثروة والفضيلة فاحترامه آكد . ولكن أولئك الذين يملكون هذه النعم الخارجية دون أن تكون لهم الفضيلة لا يمكنهم هم أنفسهم أن يقدروا لهم قيمة سامية جدّا ويخطئ من يظنهم أهل مروءة . لأنه لا يوجد البتة شرف ولا مروءة بدون فضيلة كاملة . § ١٧ — أما الأشرار فانهم متى حصلوا على النعم من هذا القبيل أصبحوا متكبرين وقحاء . لأنه ليس من السهل بدون الفضيلة ضبط النعمة بقيد الاعتدال اللائق . فان الشرير لكونه غير كفء لتحملها برزانة ولكونه يظن أنه أعلى قدرا من الناس فهو يحتقرهم ويسمح لنفسه بجميع الأهواء التى تلهمه المصادفة إياها . قد يتخذ الناس لأنفسهم صورة ممسوخة من المروءة دون أن يكون لهم أدنى شبه بالمرىء . إنهم يقلدونه فيما يستطيعون، ولأنهم لا يسلكون سبل الفضيلة لا يبلغون من المروءة إلا ازدراء سلوك الغير بلا تعقل ولا حق . § ١٨ — ولكن الاستهانة التى تظهر على المرىء لها دائما مبرر، لأنه يحكم بحقيقة الأشياء فى حين أن العامى لا يحكم البتة إلا بالمصادفة .

§ ١٩ — المرىء لا يحب أن يتجشم الأخطار الصغيرة . وهو كذلك لا يسعى

---

§ ١٦ — الرجل الخيّر هو وحده الحقيق بالشرف والاحترام — فانظر كيف أن المرىء يجب أن يكون قبل كل شىء رجل فضيلة .

§ ١٧ — الاشرار — ان امتحان الجدّ هو فى الواقع من آكد ما يقع للنفس الانسانية احتماله . وقليل من القلوب هو الذى يحسن احتماله . غير أن من يحتملون هذا يستطيعون بلا خوف أن يحتملوا غيره من بوائق الدهر .

§ ١٨ — لأنه يحكم بحقيقة الأشياء — ومنها قليل حدّا هو الذى يستحق تقدير نفس كبيرة وعنايتها .

§ ١٩ — الأخطار الصغيرة — التى تصغر عن أن تلائم شجاعته .

الى الأخطار العادية، لأن نفسه لا تقدر ذلك إلا بأنه شيء قليل، ولكنه يقتحم الأخطار الحقة العظيمة ويضحى بحياته من غير تأخر لأن الحياة لا تظهر له بأنها تستحق أن يحرص عليها بكل ثمن . § ٢٠ — ومع أنه جدير بان يفعل الخير للأغيار فانه يحمر خجلا مما يسدون اليه من الخير، لأن فى الحالة الأولى علوا وفى الأخرى انحطاطا . ويتلوهذا أنه يردّ أكثر مما قبل، وبهذه المثابة يصيّر الذى كان قدّم اليه خدمة مدينا له ببعض شيء . § ٢١ — على هذا فأهل المروءة يذكرون الناس الذين قدموا اليهم العرف دون الذين قبلوه منهم، لأن المدين بالمعروف دائما أنزل درجة من فاعل المعروف والمرء يسعى فى كل شيء للعلو . ترضيه ذكرى هؤلاء ويألم لادّكار الآخرين . من أجل ذلك ربأت " طيطيس " بنفسها عن أن تذكّر " المشترى " تفصيلا بالخدم التى أدّتها إليه . كذلك " اللقدمونيون " لما استنجدوا الآتينيين لم يذكروا لهم إلا الخدم التى كانوا يتقبلونها منهم عدّة مرات .

---

§ ٢٠ — يحمر خجلا مما يسدون اليه من الخير — قد يكون هذا التعبير شديدا . والحق هو أن المرء لا يحب أن يسدى اليه المعروف بل يؤثر أن يسديه هو .

§ ٢١ — لأن المدين بالمعروف دائما أنزل درجة — هذا تكرير لما سبق .

— " طيطيس " — ر . الالياذة . النشيد ١ البيت ٥٠٣ وما يليه . وقد زدت كلمة " تفصيلا " لأن المسطور فى " هوميروس " أن " طيطيس " قد ذكّرت المشترى بما أدّت اليه من الخدم السابقة ولكنها لم تذكر واحدة منها على وجه التخصيص . وذلك هو الذى فعله " اللقدمونيون " فى الظرف الذى يشير اليه أرسطو، فانهم قالوا إنهم ما كانوا يتذكرون الخدمات التى أدوها الى الآتينيين فيما مضى ولكنهم كانوا يتذكرون الذكرى كلها ما أصابوا من معروفهم . تلك هى عبارة " اسطراط " وهو يستند الى شهادة " كايستين " فى مؤلفه التاريخ الاغريقى . وليست كذلك عبارة " اكسينوفون " فى مؤلفه التاريخ الاغريقى ك ٦ ب ٥ ف ٣٣ ص ٤٦١ من طبعة فرمين ديدو .

§ ٢٢ — وفى خلق المرىء أيضا أنه لا يلجأ الى أحد، أو على الأقل لا يلجأ اليه إلا بشق النفس، وأنه على ضد ذلك يتفضل بكل قلبه، وأنه يظهر العظمة والعزة تلقاء أولئك الذين هم فى مراكز الشرف أو فى بحبوحة السعة، وهو مملوء بالرعاية والتلطف نحو أواسط الناس، ذلك بأنه من العسر ومن الشرف معا أن يطول الأولين فى حين أنه من أهون ما يكون تقدمه على الآخرين . والتعالى بل التكبر على العظام قد يلابس الرجل الشريف المولد، أما على صغار الناس فانه ضرب من سوء الذوق ويشبه أن يكون منه سوء استعمال للقوة فى حق الضعفاء . § ٢٣ — المرىء لا يغشى المحالّ التى يتشرف العامىّ بالذهاب اليها ولا المجالس التى لغيره فيها الصف الأول . إنه يحب الدعة والتثاقل إلا أن يكون هناك شرف كبير يكتسب أو مشروع نادر يعالج . إنه لا يعمل إلا قليلا من الأشياء لكنها دائما عظائم تستحق الصيت . § ٢٤ — كذلك أيضا لازم من لوازم خلق المرىء أنه مبين العداوات والصداقات . فانه ليس إلا الذى يخاف هو الذى يخفى . أما هو فانه لاهتمامه بالحق أكثر من اهتمامه برأى الغير يقول ويفعل بصراحة فى وجه كل الدنيا، كأنما ذلك هو خاصة النفس العزيزة التى لا تبالى بأحد . لذلك هو مخلص كال الاخلاص، وصراحته تظهر

---

§ ٢٢ — أنه لا يلجأ الى أحد — تكرير لما قيل آنفا .

— ضرب من سوء الذوق — يمكن أن يضاف إليه « ومن النذالة » وهذا هو ما تقتضيه المقابلة التى أجراها أرسطو .

§ ٢٣ — التى يتشرف العامى بالذهاب اليها — وللمرىء الحق فى ذلك، ولكن هجر المجالس التى يكون لغيره فيها الصف الأوّل هو بالكبرياء أولى منه بالمروءة . وهذا فى الواقع ضعف من جانب المرىء اذا كان أرسطو مع ذلك لم يخدع فى هذا الوصف .

بما بيديه غالبا من الاستهانات . ولأنه شغف بالحق فهو يقوله دائما إلا أن يكون في مقام التهكم وهو سبيل يسلكه غالبا مع العامي .

§ ٢٥ — إنه لا يستطيع أن يعاشر إلا صديقا . وما معاشرة غير الصديق إلا ضرب من الرق . من أجل ذلك ترى جميع المتملقين سافلي الأخلاق وصغار الناس هم على العموم متملقين . § ٢٦ — المرىء هو أيضا قليل الميل الى أن يعجب بالأشياء، لأنه لا شيء عظيم في عينيه . وإنه فوق ذلك لا يحمل الحقد على ماقدّم له من سيئة، لأن ادّكار الماضي ليس من شيم نفس عظيمة خصوصا ادّكار السيئة، وخليق به أن ينساها . § ٢٧ — كذلك هو لا يحب الحديث مع الناس لأنه ليس لديه ما يقوله عن نفسه ولا عن غيره . وقلما يهتم بأن يمدح غيره أو أن يعيب عليه . ولما أنه لا يسرف في المدح كذلك لا يطيب له أن ينتقص حتى أعداءه إلا أن يكون ذلك في معرض شتمهم أحيانا . § ٢٨ — وليس هو الذي يسمعه الناس يشتكي أو يتنزل إلى أن

---

§ ٢٤ — بما بيديه غالبا — قد يكون في ذلك بعض الغلوّ، لأن غلبة اللوم حتى مع الحق ضرب من الصغار لا يتنزل المرىء الى تعاطيه .

— في مقام التهكم — وهو مالا يخفي الحق البتة ولا يصيره إلا أشد أثرا .

§ ٢٥ — ضرب من الرق — ملاحظة عميقة ، فان الأجنبي الذي تعيش وإياه إما أرفع منك وإما أوضع وفي الحالين ألم للحرية . وإن أرسطو يظهر أنه لا يشير هنا إلا إلى علاقة المرء مع من هو أرفع منه درجة .

§ ٢٦ — قليل الميل الى أن يعجب بالأشياء — لأن الأشياء التي تستحق الاعجاب بها قليلة . وانه يعظم نفسه من العلو بحيث يكاد يكون كل شيء دونه .

§ ٢٧ — شتمهم أحيانا — إن أعداء المرىء لا يمكن أن يكونوا إلا أناسا جديرين بالاحتقار . وليبق المرىء عادلا يقول كل ما يعتقده فيهم متى سنحت الفرصة .

§ ٢٨ — وليس هو الذي يسمعه الناس يشتكي — فان الشكوى أيا كانت هي دائما دليل على الضعف . ومن ذلك ترى الرواقيين يمنعونها الحكيم الذي هو من جهات عدّة ليس إلا مرىء أرسطوطاليس .

يرجو فى أشـياء له بها حاجة أو فى أشياء صغيرة . فان الاشتغال بهذه الصـغائر من شيمة الرجل الذى يعلق عليها منفعة كبرى . بل هو عن ذلك بعيد . إنه رجل إلى الأشـياء الجميلة لا ثمرة منها أكثر سعيا منه إلى الأشياء النافعة المفيـدة، لأن هذه السجية شـدّ ما تلائم القلب المسـتقل الذى يكتفى بذاته . § ٢٩ — فى مخائل المرىء أناة بعض الشيء ، فصوته وقور ، وقوله رصـين، فان المرء لا يعجل البتة إذا كان لا يعلق أهمية إلا بعدد قليل من الأشياء . و إن النفس التى لا تجد فى هذه الدنيـا شيئا من العظيم لا تظهر عليها حدّة لشيء أيا كان . لأن حدّة اللسان والعجلة فى الأفعال تدل بوجه العموم على إحساسات من طبقة معينة قلب المرىء لا يشعر بها .

ذلك هو المرىء .

§ ٣٠ — أما الذى عيبه من جهة التفريط فتلك نفس مجرّدة عن العظم، نفس صغيرة . والذى عيبه من جهة الافراط هو الفخور . ولا يمكن أن يقال عنهما بالضبط إنهما رذيلان لأنهـما لا يأتيان شرا بل كلاهمـا يخدع نفسه . على هـذا فالرجل ذو النفس عديمة العظم فى حين أنه يستحق بعض الاحترام يحرم نفسه من أشياء يكون

§ ٢٩ — مخائل المرىء — لقد أحسن أرسطو إذ دفع التحليـل الى هـذا الحدّ، فان سيما الرجل الخارجية تشف كثيرا عن ملكات نفسه متى استطيع إحسان ملاحظتها .

— ذلك هو المرىء — هـذه الوجه من المرىء يمكن اعتبارها من أجمل القطع التى كتبها أرسـطو . والواقع انه لا شيء أحسن ولا أشرف منها .

§ ٣٠ — بل كلاهمـا يخدع نفسه — هذا رجوع الى نظرية أفلاطون التى فيهـا يقرر أن الشر غير إرادىّ .

— ذو النفس عديمة العظم — والذى لا يعرف أن يحكم لنفسه حكما عادلا بمـا تستحق .

أهلا لها . فعيبه يشبه أن ينحصر فى أنه لا يعتقد نفسه أهلا للمزايا التى يستحقها وينكر نفسه وإلا كان قد رغب فى الأشياء الواجب أن تسند إليه ما دام أنه بهـا جدير وما دامت تلك الأشياء نعما حقيقية . وعلى جملة من القول فان الناس أولى هـذا الخلق ليسوا بهذه المثابة مجردين من الاحساسات . بل هم على الأخص أناس أخلياء . وإن رأيهم الكاذب فى أنفسهم يشبه أن يصيرهم أيضا أقل غناء مماهم . فان الانسان يرغب دائما فيما يظنه جديرا به لكن هؤلاء يحجمون عن المجهودات الكريمة والأعمال الجميلة لأنهم لا يظنون أنفسهم أهلا لمعالجتها وهذا يستتبع أنهم يعتقدون أنفسهم غير أهل للخيرات الخارجية التى هى جزاؤها . § ٣١ — وأما الفخورون فانهم يظهرون مقدار حمقهم وجهلهم بأنفسهم، فإنهم يدعون أرفع الأشياء كما لو كانوا لها أكفاء . ولا يلبث عدم كفاءتهم أن ينكشف عنه القناع . انهم يجهدون أنفسهم فى اختيار ملابسهم وأزيائهم وفى سائر هذه المزايا الطائشة . يريدون أن يعرضوا ما هم فيه من رغد على أعين الناس لعلهم يشهدون . ويتحدّثون به كما لو كانوا سينالون من ورائه شرفا كبيرا .

§ ٣٢ — وعلى جملة من القول فان صـغر النفس أكثر تقابلا بالتضادّ للمروءة منه للحمق الفخور . انه أكثر شيوعا وأكثر عيبا معا . والملخص أن المروءة لا تبحث إلا عن الشرف فى عظم كما قلناه فيما سبق .

---

§ ٣١ — ملابسهم وأزيائهم — كل الأشياء التى يحتقرها المرىء من غير أن يذهب به هذا مع ذلك إلى رثاثة البزة المعيبة .

§ ٣٢ — وأكثر عيبا معا — ان صغر النفس كما وصفه أرسطو آنفا يظهر أنه لا يستحق كل هـذا النقد القاسى ، إنه يظهر عليه أنه يختلط بالتواضع .

— كما قلناه فيما سبق — فى كل هذا الباب وفى ف ٦

البـاب الرابع

الوسط القويم بين طمع فى المجد غالٍ وبين قعود تام عنه ليس له اسم خاص — إنه بالنسبة للمروءة كالسخاء بالنسـبة للأريحية — المعنى المبهم للفظ "طماع" الذى يطلق أحيانا على جهة الحسن وأحيانا على جهة القبح — الوسط القويم لا اسم له فى كثير من الفضائل .

§ ١ — يظهر أنه يجب كما قيل فيما سبق أن يوجد من الفضيلة ما يقرب كثيرا فى الشرف من المروءة ويكون بالنسـبة لهـا ما يكون السخاء بالنسـبة للأريحية . فانهما كلتيهما أعنى السخاء وهذه الفضيلة التى لا اسم لهـا بعيدتان عمـا هو عظيم . ولكنهما تؤكدان الاستعداد الاخلاقى الذى يليق أن يكون بالنسبة للأشياء المتوسطة والصغيرة . § ٢ — على ذلك كما أنه فى اعطاء الأموال وقبولها يوجد وسط قويم بين رذيلتين إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط ، كذلك يمكن أن يميّز فى الرغبـة فى الشرف والمجـد جهتان إحداهما بالأكثر والاخرى بالاقل ووسط لا يُسـعى فيه إلى الشرف إلا فى الظروف وبالطريقة اللازمة للسـعى إليه . § ٣ — فاذا ذمّ الطماع فذلك لأنه يسعى إلى ضروب الشرف بحدّة لا تليق ويطلبـه فى الأشياء التى لا يلزم أن يطلب فيها . كذلك يذم ذلك الذى قل اهتمامه باحترام الجمهور إياه فلا يسعى للحصول عليـه حتى من جميل الفعال . § ٤ — وقد يقع أحيانا عكس

الباب الرابع — § ١ — كما قيل فيما سبق — راجع ما سبق ك ٢ ب ٦ ف ٨

— وهذه الفضيلة التى لا اسم لها — سبق بأرسطو أن نبه الى أنه يوجد من العروق الأخلاقية ما ليس لهـا فى اللغة أسماء .

§ ٢ — وسط قويم — السخاء بين التبذير والبخل .

§ ٣ — الطماع — ان كلمة الطماع تسـتعمل عادة فى موطن السوء للأسـباب التى يبديهـا أرسطو . وهذا لا يمنع من أن يكون الطمع فى بعض الأحوال ممدوحا بل ضربا من الواجب .

ذلك فيصفق الناس للطماع لما يرون فيه من قلب ذكى شريف، كما يصفقون أيضا للرجل الذى ليس به طمع ويسمونه قلبا حكيما معتدلا كما قلنا فيما سلف. لكن من البيّن أنه لما كان اللفظ الذى يدل على الميل لشيء أو لآخر يمكن أن يفهم منه معان متعدّدة لا نطلق دائما هنا اسم الطماع إطلاقا واحدا بعينه. حينئذ نحن نمدح حينما يكون للطماع طمع أكثر من طمع عامة الناس، ومع ذلك نذم حينما يكون الرجل الطماع أطمع مما ينبغى. ولما أنه ليس للوسط اسم خاص وأنه باق خلوا بنوع ما فالطرفان يشبه أنهما يتجاذبانه، على أنه مع ذلك حيثما وجد إفراط وتفريط وجد وسط أيضا بالضرورة. § ٥ — فيمكن إذن أن يطمع فى الشرف أكثر مما ينبغى أو أقل، ويمكن أيضا أن يطمع فيه كما ينبغى، وهذه الحال التى ليس لها اسم خاص والتى هى الوسط القويم فى الطمع هى وحدها الجديرة بالمدح. فاذا قورن هذا الوسط بالطمع على معناه الخاص ظهر أنه عدم اهتمام مطلق بالمجد. وإذا قورن بعدم الاهتمام هذا ظهر أنه على ضدّ ذلك طمع حق. وبرّد هذا الوسط إلى كل واحد من الطرفين كان بنوع ما أحدهما والآخر على طريقة التناوب.

§ ٦ — على أن هذا الترديد يظهر أنه موجود بالنسبة لجميع الفضائل الأخرى، وإذا كان الطرفان يظهران هنا أنهما أتم فى المقابلة فذلك لأن الوسط الذى يفصلهما لم يكن له اسم خاص.

---

§ ٤ — فيما سلف — ك ٢ ب ٦ ف ٨

— اسم الطماع — هذا الابهام موجود أيضا فى اللغة الفرنسية.

— ولما أنه ليس للوسط اسم خاص — هذه هى الفضيلة مجهولة الاسم التى كان يتكلم عنها أرسطو فى بداية هذا الباب ف ١

§ ٥ — وهى وحدها الجديرة بالمدح — لأنها وحدها هى الفضيلة بين افراطين والوسط بين طرفين.

البـاب الخامس

في الحلم . إنه وسط بين سرعة الغضب والبلادة — وصف الحلم والطرفين المتضادّين — في الخلق الشرس — الناس الاشراس يغضبون بسرعة و يهدءون كذلك — الناس الحقاد هم على ضـد ذلك — صعوبة الضبط في تعيين الحدود التي فيها يجب أن يكظم الغيظ .

---

§ ١ — الحلم وسط في كل مايختص بالاحساسات الغضبية، ولكن الحق أن هذا الوسط لما لم يكن له اسم معين بالضبط كان الطرفان كذلك. فلنحسب الحلم وسطا مع أنه يميل الى جهة التفريط الذى ليس له هو أيضا اسم خاص. § ٢ — الافراط في هذا النوع قد يمكن أن يسمى سرعة الغضب . والشهوة التي يُشعر بها في هـذه الحالة هي الغضب والأسباب التي تسببها عديدة بقدر ماهي مختلفة. §٣ — حينئذ هذا الذى يتمشى مع الغضب في الفرص المناسبة أو ضـدّ الناس الذين يستحقونه وهو على ذلك يتمشى على الوجه اللائق وفي الحين اللائق وطول الوقت اللائق، ذلك يجب أن يقابل باقرارنا إياه . فليُعلم حقا أن هذا هو الحلم الحق اذا كان الحلم أهلا للثناء . الرجل الحليم حقا يعرف أن لايضطرب البتة وأن لا يسلم نفسه الى الشهوة،

— الباب الخامس — في الأدب الكبير ك ١ ب ٢١ ، الأدب الى أوديم ك ٣ ب ٣

§ ١ — لما لم يكن له اسم معين بالضبط — والأمر كذلك أيضا في اللغة الفرنسية فان اسم "الحلم" الذى استخدمته ليس له معنى خاص جدّ الخصوص .

— يميل الى جهة التفريط — فانه أقرب الى عدم الاهتمام منه الى سرعة الانفعال .

§ ٢ — قد يمكن أن يسمى سرعة الغضب — يظهر من هـذا القيد أن الكلمة اليونانية التي استعملها أرسطو ليست تامة الصلاحية للتعبير عن المعنى المراد بها . وهذه الحيرة نفسها موجوده في الكلمة الفرنسية .

§ ٣ — هو الحلم الحق — ليس هـذا بالضبط هو المعنى العادى للحلم ولا بد من الالتجاء إلى التعبير بالفاظ عدة لجعل هذه الكلمة تعطى هذا المعنى .

ولكنه يغضب فى المقامات التى فيها يريد العقل أن يغضب وطول الوقت الذى يأمر به . § ٤ — فاذا ظهر أن الحلم أميل الى التفريط منه الى الافراط فذلك لأن خلقا حليما لا يسعى للانتقام لنفسه ولأنه أميل الى العفو .

§ ٥ — غير أن التفريط فى هذا النوع سواء أسمى عجزا عن الغضب أم سمى بأى اسم آخر فانه دائما خليق بالذم . إنه لا يمكن أن يعتبر إلا بلداء أولئك الذين يبقون بلا غضب للأمور التى يلزم الشعور فيها بغضب حقيق ، وأولئك الذين يشعرون بالغضب على وجه لا ينبغى أو فى وقت غير لائق أو لأمور لا ينبغى أن يغضبوا لها .

§ ٦ — إذن هذا الذى لا يغضب لا يظهر أن له إحساسا ولا يعرف أن يثور عند ما ينبغى ، بل يمكن أن يظن به أنه لا يعرف أن يدفع عن نفسه عند الحاجة ما دام لا يشعر بشجاعة ، غير أن هذه الحال إنما هى جبن حقيق بعبد يحتمل الاهانة تقع عليه ويترك أقرباءه موضوعا للاعتداء بلا جزاء .

§ ٧ — الافراط فى هذا النوع يحتمل كل هذه الصور الآتية ، فقد يغضب المفرط على أناس لا يستحقون الغضب ، أو لأسباب لا تستدعيه ، أو على وجه أكثر مما ينبغى ، أو بأسرع مما ينبغى ، أو زمنا أطول مما يليق . ومع ذلك فمن البيّن أن جميع هذه الظروف لا تجتمع لشخص واحد بعينه ، لأن هذا شىء قد لا يمكن ، فان الشر يمحو ذاته وإنه متى بلغ حدّه الممكن انقلب غير مقبول .

— ولكنه يغضب — لا يظهر أن هذا من خصائص الحلم .

§ ٥ — عجزا عن الغضب — أرسطو يعبر عن هذا بكلمة واحدة ربما كان هو واضعها .

— بلداء — ربما يقال أيضا "عديمو الاحساس" وهذه الترجمة أقل ضبطا ولكنها أكثر ملاءمة لما سيجىء .

§ ٧ — الافراط فى هذا النوع — سرعة الغضب أو الاستعداد للتهيج دائما ولكل شىء .

— الشر يمحو ذاته — فكرة حقة ، فهل يريد أرسطو أن يقول إن الانسان سريع الغضب يصلح نفسه متى صار سبب غضبه تافها وهزؤا .

§ ٨ — إن الذين هم على خلق شرس يغضبون بسرعة . يغضبون ممن لا يستحقون الغضب ، وفى فرص لا ينبغى فيها الغضب ، وإنهم ليجاوزون فى غضبهم الحدّ اللائق . نعم إنهم يهدءون كذلك بغاية السرعة وهذا هو أحسن ما يصنعون . فاذا وقعوا فى هذا الخطأ فذلك لأنهم لا يعرفون أن يكظموا غيظهم . إنهم يستشيطون غضبا فى الحال باظهار شهوتهم بسبب ما بهم من شدّة فى حدّة الاحساس الذى يهيجهم ، ولكنهم عقب ذلك يهدءون بسرعة ليست أقل من سرعة غضبهم . على ذلك فالغضوبون هم أولو حدّة مفْرطة ، فهم يهيجون لكل مناسبة وضدّ كل انسان . ومن هذه الحال اشتق وصفهم . § ٩ — ولكن الحقاد هم أصعب رجوعا إلى الصفاء وغضبهم يبقى زمنا أطول ، لأنهم يعرفون أن يضبطوا إحساسات قلوبهم ، ولا يهدءون إلا بعد أن يأتوا من الشر مثل ما أوتوا . فالانتقام هو الذى يسكن غضبهم ، لأنه يحل اللذة محل الألم الذى كان ينهش قلوبهم . وما لم يشتف غلهم فلا يزال على قلوبهم ثقل يضايق أنفاسهم . ولكونهم يحرصون على عدم إظهار شيء فلا أحد يستطيع علاجهم بالاقناع . وإنه لا بد من زمن لأجل أن يقرُض أحدهم غضبه فى نفسه ، أولئك هم شر الناس على أنفسهم وعلى أشفق أصدقائهم بهم .

---

§ ٨ — يهدءون كذلك بغاية السرعة — لتقدير صحة هذه الملاحظة ينبغى التمييز ، كما فعل أرسطو ، بين سريعى الغضب وبين الحقاد ، فان هؤلاء لا يهدءون بسهولة .

§ ٩ — الحقاد — لوحة محكمة المعانى جلية البيان .

§ ٩ — الحقاد — الفرق بين هذين الخلقين يمكن أن لا يكون واضحا فى اللغة الفرنسية كما هو فى اللغة الاغريقية وربما كان الأولى هو التعبير "بأولى الاضغان والحفائظ" بدلا من "الحقاد" ولكن فى هذه الحالة يكون الخلق كله موصوفا بكلمة واحدة .

§ ١٠ — قد يسمى على العموم أناسا عسرى العيشة أولئك الذين يغضبون فى المواطن التى فيها لا ينبغى الغضب، والذين يغضبون بحدّة أكثر من اللازم وزمنا أطول مما ينبغى، والذين لا يرجعون أبدا إلا بعد أن يبلغوا من الانتقام غايتهم ويعاقبوا من اعتدى عليهم .

§ ١١ — إنما الافراط من هذا القبيل هو ما نراه على الأخص مقابل الحلم، لأن هذا الافراط هو أكثر وقوعا فى العادة . وإن الانتقام المجاوز الحدود هو أكثر مطابقة للطبيعة البشرية . وإن الناس العسرى العيشة هكذا يظهرون بذلك أشدّ رذيلة .

§ ١٢ — ومع ذلك فهذا هو الذى قيل فيما سبق، وهذا هو الذى يؤيد جليا التفاصيل التى خضنا فيها . وليس من السهل أن نعين بالضبط كيف ينبغى أن يغضب الانسان، وعلى من، ولأى الأسباب، وكم من الزمن، وما هى النقطة التى يحسن أن يبلغها الغضبان، وما هى النقطة التى عندها يبتدئ الخطأ . وما دام المرء لم يجاوز الحدّ إلا قليلا سواء بالزيادة أم بالنقص فلا محل للوم عليه ما دام أننا أحيانا نقرّ حال الذين يقفون قبل الحدّ ونمدحهم على حلمهم . وكذلك نمدح أولئك الذين

§ ١٠ — أناسا عسرى العيشة — قد يكون التعبير الاغريقى هنا أقوى من التعبير الفرنسى .

§ ١١ — الانتقام المجاوز الحدود — فى لغتنا (الفرنسية) أيضا مثل يقول : الانتقام لذة الآلهة .

— أكثر مطابقة للطبيعة البشرية — لا أدرى اذا كان هذا التعبير يحسن تحصيل فكرة أرسطو . ولا شك فى أن هذا الافراط أكثر شيوعا ولكنه فى الواقع أشدّ كراهية لدى العقل . وهذا أحد المبادئ المقرّرة عند سقراط وأفلاطون أنه لا يباح البتة مقابلة الشر بالشر، وأظن أن أرسطو هو على رأى أستاذه وأنه لا يتكلم هنا الا عن مجرى الأشياء العادى دون أن يبرره .

§ ١٢ فيما سبق — فى هذا الباب ر ٠ ف ٨

يغضبون إلى ما وراء الحدّ ونمدحهم على شهامتهم ، لأننا بذلك نراهم أهلا للحكم وللسلطان . غير أنه ليس من السهل البتة أن نعين بحدود مضبوطة النقطة التى فيها يحق اللوم من حيث درجة الغضب أو شكله . فهنا لا يمكن أن يتكوّن الحكم إلا بازاء الأفعال ذاتها وتحت الشعور الذى يثيرها . § ١٣ — أمّا ما هو على الأقل واضح تمام الوضوح فهو أنه يجب تقدير هذا الكيف ، كيف الوسط القويم الذى يجعلنا نغضب ممن ينبغى أن يغضب منه ومن أجل ما ينبغى منه الغضب وعلى الشكل الذى ينبغى ، وعلى جملة من القول بجميع القيود المطلوبة . وأما الافراط أو التفريط فانهما دائما محل للوم . لوم معتدل متى كان بعدهما عن الحدّ الوسط قليلا ، وأكثر حدّة متى بعدا عنه أكثر من ذلك ، وعنيف متى تعدّياه كثيرا . إذن بالبديهية إنما هو بالوضع الأوسط ينبغى التمسك .

§ ١٤ — تلك هى الاعتبارات التى نريد بسطها فى شأن عادات النفس الخاصة بالغضب .

— على شهامتهم — لقد أشار "شيشيرون" إلى هذه الفقرة فى « التسكولان » ك ٤ ب ١٩ ص ٤٢ طبعة م ج ف بيكلرك . وعلى رأيه أن "المشائين" قد مدحوا الغضب على العموم واعتبروه شهوة طبيعية بل شهوة نافعة ولا يظهر لى أن أرسطو قد جاوزها فى مدح الغضب الى أكثر مما ينبغى .

§ ١٣ — كيف الوسط القويم — والحق كله بيد أرسطو فى هذه الحدود فاذا كان مذهبه من نعده قد جاوزها كما يظن " شيشيرون " فلا يكون قد اقتفى آثار الاستاذ .

— الوضع الأوسط — الذى يقرّه العقل والذى هو ركن للفضيلة .

البـاب السادس

في روح الاجتماع — الانسان الرضيّ والانسان الذي يبحث أكثر مما يلزم ليُرضي — الوضع الوسط في هذا الخلق يقرب من الصداقة — الانسان الذي يحاول أن يُرضي يجب أيضا أن يكون على شيء من الثبات في بعض الأحوال، ويجب أن يعرف كيف يؤلم عند ما يلزم — انه يعرف أيضا كيف يعامل الناس تبعا لأقدارهم — العيوب المقابلة لهذا الخلق — الوضع الوسط في هذا النوع لم يسم باسم خاص .

§ ١ — في العلاقات المتنوعة التي بين الناس في حياتهم المشتركة سواء في المحادثة البسيطة أم في الأعمال يوجد أناس يسعون الى أن يكونوا مقبولين لدى الجميع . تأخذهم رغبة الإرضاء بأن يقروا دائما كل شيء . لا يعارضون في شيء معتقدين أن الواجب عليهم إنما هو أن لا يسيئوا الى أي كان من الاشخاص الذين يقابلونهم .

§ ٢ — وأناس آخرون على خلق مضادّ لأولئك، يأخذون بالمعارضة في كل الأشياء، لا يهمهم البتة ما يسببون للغير من الألم فهؤلاء ما يسمون أناسا عسرين ومشاغبين .

§ ٣ — يرى من غير حاجة الى بيان أن هذين الوضعين المتقابلين كلاهما باللوم جدير، وأنه لا شيء ممدوح إلا الوضع الوسط الذي يحمل المرء على أن يقبل أو يرفض، كما ينبغي، من الناس أو الأشياء ما ينبغي قبوله أو رفضه .

§ ٤ — وعلى جملة من القول فان هذا الوضع الحكيم لم يسم باسم خاص . ولكنه يشبه الصداقة كثيرا . لأن الرجل الذي نجده في هـذا الوضع الوسط هو في أعيننا

— الباب السادس — الأدب الكبير ك ١ ب ٢٨ ، الأدب الى أوديم ك ٣ ب ٧

§ ١ — معتقدين أن الواجب عليهم — هذا أقرب الى أن يكون عطفا أو ضعفا ، منه الى الواجب .

§ ٢ — عسرين ومشاغبين — قد يكون التعبير الاغريقي أشدّ .

§ ٣ — من غير حاجة الى بيان — لأن هذه النتيجة تنتج بوضوح من جميع نظريات أرسطو .

§ ٤ — لم يسم باسم خاص — كأوضاع كثيرة أخرى كما نبه اليه أرسطو أكثر من مرة .

بحيث نكون مستعدّين أن نسميه صديقا حقا إذا جمع الى معروفه شعورا بالميل لنا. § ٥ — ولكنه يخالف الصداقة فى أن قلب ذلك الانسان لا يشعر بعاطفة البتة وأنه ليس البتة مرتبطا جدّ الارتباط بأولئك الذين يلتقى بهم . لأنه ليس لحب ولا لبغض يصطنع الأشياء كما ينبغى ، بل لأنه هكذا خلق . ذلك حق إلا أنه يلزم دائما هذا الخلق عينه مع من لا يعرفهم ومع من يعرفهم ، مع الذين يراهم عادة ومع الذين لا يراهم إلا نادرا . وذلك لا يمنع من أنه يرعى المقام فى معاملته مع كل إنسان ، لأنه لا يليق أن يخاطب أصدقاءه والأجانب بلهجة واحدة حينما يراد إظهار العطف عليهم أو الغضب منهم . § ٦ — قلت بصورة عامة إن الرجل الذى على هذا الخلق يكون فى الجمعية كما ينبغى . ولكنى أضيف الى ذلك بارجاعه عمله كله إلى ما هو النافع والجميل ينجح بلا شبهة فى أنه لا يغيظ أحدا ، بل هو يسرّ كل الناس .

§ ٧ — فى الواقع يبين عليه أنه لا يفكر إلا فى اللذائذ والآلام التى تتولد من معاملة الناس بعضهم بعضا ، ولكنه يأبى هذه اللذات كلما كان لا يطيب له الأخذ بنصيب منها أو كان ذلك يضره . وعند الحاجة يؤثر الامتناع الى حدّ إيلام الغير خصوصا إذا كانت هذه اللذة من شأنها أن تسبب عارا كبيرا أو صغيرا أو خسارة لمن

— الى معروفه شعورا بالميل لنا — المعروف هو استعداد نحو جميع الناس وأما الميل فهو استعداد خاص نحو أشخاص معينين .

§ ٥ — جدّ الارتباط — لا يتخذ أرسطو هذا موضعا للوم .

— أصدقاءه والأجانب — قد لا يكون بنا من حاجة الى التنبيه على صدق هذه الملاحظات التى هى من اللطف ومن الصحة بموضع .

§ ٦ — فى الجمعية كما ينبغى — هذا ثناء كبير ، ولا يكاد أرسطو يتكلم إلا على اللطف وحسن العشرة فى شكله . ويفترض أن بهذا الموصوف صفات أشد متانة كما تثبت ذلك بقية المناقشة .

يتعاطاها، وفى حين أن المعارضة التى يلقاها لا تسبب له إلا حزنا خفيفا فهو يصمم على رفض ما عرض عليه بل على تسفيهها دون أن يخشى ما فى ذلك من إيلام الناس .

§ ٨ — إنه مع ذلك يكون مختلفا فى علاقاته مع الأشخاص أولى الأقدار ومع الناس العاميين ومع الأشخاص المعروفين لديه قليلا أو كثيرا . إنه يرعى بهذه العناية نفسها جميع الفروق الأخرى مؤتيا كل ذى حق حقه ساعيا من أجل ذلك فى إدخال السرور على الغير متقيا الايذاء، ولكنه يقصد دائما الجانب الذى يمكن أن تنتج منه نتائج خطيرة، وأعنى بذلك أنه لا يحث البتة إلا على الجميل والنافع وهو عارف عند الحاجة أن يحدث صغار الآلام تمهيدا فيما بعد للذة كبرى .

§ ٩ — هذا هو إذن الرجل ذو الخلق الوسط الذى عينته آنفا . ولكن هذا الخلق لم يسم باسم خاص . أما ذلك الذى يسعى دائما الى الإرضاء إذا لم يقصد إلا أن يكون مقبولا وبدون أن يكون له سبب آخر فانه يسمى المساير . لكنه إذا سلك كذلك لتعود عليه منفعة شخصية ما كما إذا قصد بذلك الاثراء أو الحصول على الأشياء التى تسببها الثروة فذلك هو المتملق . وأما ذلك الذى هو بعيد من أن يسعى فى الارضاء ولكنه يجد كل ما يُصنع رديئا فهو كما قلت فيما سبق الرجل الصعب الشكس . وإذا كان الخلقان المتضادان يظهران هنا بأنهما متقابلان أحدهما للآخر فحسب، فذلك لأن الوسط لم يسم باسم خاص .

---

§ ٧ — دون أن يخشى ما فى ذلك من إيلام الناس — هذا حزم ممدوح لا يقوى على حيازته إلا قليل من الناس فى الأشياء قليلة الأهمية .

§ ٨ — ومع الأشخاص المعروفين لديه قليلا أو كثيرا — هذا تكرير بالجزء لكل ما قد تقدّم كما هو الشأن فى بقية هذه الفقرة .

§ ٩ — لم يسم باسم خاص — تكرير آخر .

— كما قلت فيما سبق — آنفا فى هذا الباب ف ٢

البـاب السابع

فى الصـدق وفى الصراحة . إنها وسـط بين الفخفخة الفارغة التى تقتضى للمخور خلالا ليست له وبين الترفع الذى يصغر حتى ماله من الخلال — خلق الصـدوق — إنه يكره الكذب ويجتنبه فى الأشـياء الصغيرة كما فى الأشـياء الكبيرة — الصلف والخداع — أسبابهما المتنوّعة — الخلق المترفع أو الساخر — سقراط — التهكم متى كان معتدلا مستحب ومقبول .

---

§ ١ — الوسـط القيم فيما يخص الفخفخة الحمقاء أو الصلف يكاد ينطبق على الأشياء أعيانها التى عددناها . هذا الوسط هو أيضا ليس له اسم . ومهما يكن من الأمر فانه لابأس من دراسة هذه الفضائل التى ليس لها أسماء . وانا لنفهم شؤون علم الأخلاق فهما أحسن بتحليل كل فضيلة على حدة وتقتنع أكثر بأن الفضائل هى أوساط متى رأينا أن هذا القيد يقع بالنسبة لها جميعا على العموم .

تكلمنا آنفا فيما يتعلق بعلاقات الجمعيـة على أولئك الذين لا يشـتغلون إلا بمـا يسببون للأغيار من السرور ومن الغم ، فلنتكلم الآن على أولئـك الذين هم فى تلك العلاقات صُدُق أو كذبة سـواء بأحاديثهم أم بأعمالهم أم بالمرتبـة التى يضعون فيها أنفسهم .

— الباب السابع — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣٠ ، وفى الأدب الى أوديم ك ٣ ب ٧

§ ١ — الفخفخة الحمقاء أو الصلف — كان يجب على أرسطو أن يذكر الاستعداد المضاد ما دام أنه يتكلم هنا على الوسط القيم الذى هو بين الطرفين ، فالاقتصار على ذكر واحد فقط عيب فى التحرير .

— الفضائل هى أوساط — هذه هى النظرية العامة التى بسطت فيما سبق ك ٢ ب ٦ ف ١٧

— أو بأعمالهم — فان الأعمال يمكن أن تكون أكذب من الأقوال .

§ ٢ — الفخور الأحمق والصلف هو ذلك الذى فيما يتعلق بالأشياء التى من شأنها أن تجعل الرجل نابه الذكر يريد أن يدخل على الناس أن له خلالا ليست له فى الواقع، أو الذى يريد أن يجعل ماله من الخلال أكبر مما هى فى الحقيقة . § ٣ — الرجل المترفع هو على ضدّ ذلك يأبى على نفسه ماله من الخلال الحسنة أو يصغر من قدرها . § ٤ — والذى يستمسك بالوسط من هذين الطرفين يظهر نفسه كما هو، فهو صدوق فى عيشته كما هو صدوق فى قوله . وإذ يتكلم عن نفسه يسند الى نفسه ماله من صفات الخير فلا يجعلها أكبر ولا أصغر مما هيه . § ٥ — وعلى جملة من القول فقد يكون الفاعل فى هذه الأحوال ومع هذا التغاير إما ذا قصد وإما لا قصد له البتة . فان كل انسان يقول ويفعل ويسلك فى الحياة تبعا لخلقه الخاص إلا أن يكون غير قاصد منفعة شخصية ما . § ٦ — ولكن لما كان الكذب قبيحا لذاته ومدعاة للوم وكان الصدق على ضدّ ذلك جميلا ومدعاة للمدح، ينتج منه أن الرجل الصادق الذى يقف فى حدّ الوسط القيم ممدوح، وأن أولئك الذين يكذبون على أية صورة ما هم ملومون، على أنى أعترف بأن الأحمق الفخور والصلف أكثر استحقاقا للوم .

فلنتكلم على هذين الخلقين ولنبدأ بالصادق . § ٧ — غنى عن البيان أننا لا نتكلم

§ ٢ — الفخور الأحمق والصلف — لا يوجد فى المتن الا لفظ واحد .

§ ٣ — الرجل المترفع — لم أجد فى لغتنا الفرنسية لفظا أنسب من هذا وهى ربما لا تؤدّى كل فكرة أرسطو.

§ ٤ — يستمسك بالوسط — والذى يسميه أرسطو فيما يلى "الرجل الصادق" .

§ ٥ — إما ذا قصد وإما لا قصد له البتة — وهذا هو ما يرتب فرقا عظيما جدا ويغير الخلق كل التغيير.

§ ٦ — الأحمق الفخور — فان ما يأتيه هو كذب حقيق ولو أنه أولى بأن يكون صادرا عن الخفة منه عن سوء القصد . فى حين أن الرجل الرزين الحيى لا يكذب . انه يخطئ فى حق نفسه بعدم تقديرها بما تساويه من القيمة الحقيقية، وانه ليخدع الآخرين لأنه هو أيضا مخدوع فى قيمته الذاتية .

عن الرجل الذى يقول الحق فى العقود المنتظمة أو فى كل تلك الأحوال التى تدخل فيهـا مسائل العدل أو الظلم ، لأن هـذا مناط فضيلة من نوع آخر . بل أنا أعنى بالـكلام خاصـة على ذلك الذى هو فى عيشته وفى أحاديثه يقول الحـق دون أن يكون الأمر متعلقا بمنافع جدية كما هو الأمر فى الحالة السابق ذكرها بل لأن ذلك فطرة فطر عليهـا . § ٨ — إن رجلا هذه فطرته هو فى الواقع رجل نبل . فانه يحب الحق ، ولمـا أنه يقوله حتى فى الأحوال التى لا أهمية له فيها فمن باب أولى يقوله حيث يكون قوله ذا أهمية . لانه إذن يجتنب الكذب اتقاء للعار الذى هو مجبول على الفرار منه . وهذا الخلق هو على الحقيقة أهل للاحترام . § ٩ — فاذا عرض له أحيانا الزيـغ عن الحق فذلك انمـا يكون من باب إضعاف الأشياء ، لأن هـذا التحفيف للصدق فيه بعض الشيء من رقة الحاشية وما كان الغلو إلا ليصدم الذوق . § ١٠ — لكن ذلك الذى بلا مسوغ يبالغ فى الأشياء لفائدته يمكن أن يعتبر رذيلا ،

§ ٧ — فى العقود المنتظمة — بل يكاد يقال فى العقود الرسمية .

— فضيلة من نوع آخر — ليس هذا فضيلة بمعنى الكلمة بل هو واجب قانونى ما دام أنه فى هذه الحالة لا يكون الكذب عيبا فحسب بل هو جريمة خطرة قليلا أو كثيرا ومعاقب عليها دائما بنصوص القوانين .

— فى عيشته — هذا هو صدق الأعمال .

§ ٨ — اتقاء للعار — هذه الحالة كثيرا ما تقع فى الحياة اليوميـة . وهى من طائفة أعمال النذالة التى يسامح الضعفاء أنفسهم فيها ، ولكن رجل الشرف لايسمح لنفسـه بها أبدا . وهذا هو الذى يصير معاشرته أمينة وحلوة .

§ ٩ — إضعاف الأشياء — ولكنه يلزم أن يزاد على ذلك : "دائما قصدا للخير" .

— من رقة الحاشية — فى الظروف التى يباح فيها . وقد تكون هذه الظروف كثيرة العدد .

§ ١٠ — يمكن أن يعتبر رذيلا — خصوصا أن هناك مصلحة فى اخفاء الحقيقة وأن كذبه هو نتيجة حساب وتقدير .

لأنه لو لم يكنه البتة لما ٱرتضى الكذب . ومع ذلك فشأنه أنه أدخل فى باب الخفة منه فى الشر . § ١١ — غير أنه متى كذب الانسان لسبب فاذا كان حبا فى الكرامات أو رغبة فى الشهرة كالفخور فانه ليس جدّ أثيم ، فاذا كان على الضد إنما يكذب لنيل المال أو مدفوعا بطمع من هذا النوع ، فقد شرفه على وجه أكثر خطورة من الحال الأولى . § ١٢ — لا يكون الانسان فخورا وصلفا لمجرّد أنه جدير بأن يكذب ، بل لأنه فى الواقع قد ٱستحبّ الكذب على الصدق . يكون الانسان صلفا بالعادة الأخلاقية أو بالطبع كما يكون كذلك كذابا سواء بسواء . فكذاب يرتاح لكذب لذاته وآخر يكذب لأنه يرجو من وراء ذلك الشهرة أو المنفعة . § ١٣ — حينئذ هؤلاء الذين ليحصلوا على شهرة ليس غير، يظهرون بمظهر الفخورين الصلفاء، وينسبون بالكذب الى أنفسهم ميزات تستدعى ثناء الناس أو إعجابهم المسبب على الغيرة . أما أولئك الذين لا يرقبون بفخرهم إلا المنفعة المالية فإنهم ينسبون الى أنفسهم كفاءات يمكن أن تكون نافعة لأندادهم وكذبها يمكن التعمية فيه

— أدخل فى باب الخفة منه فى الشر — متى كذب بدون فائدة .

§ ١١ — فقد شرفه على وجه أكثر خطورة — التعبير ليس عظيم الشدّة .

§ ١٢ — جدير بأن يكذب — دون أن يكذب فى الواقع ، فان الانسان يمكن أن يكون عنده استعداد الكذب وهو لا يطاوع هذا الاستعداد .

— يرتاح لكذب لذاته — تلك طبيعة أجدر بها أن تكون رذيلة ، ولكنها أقل اثما لأنها غير متدبرة . الكذب المحسوب هو أشدّ اثما .

§ ١٣ — ثناء الناس — دون أن يستفيد الفخور من سرعة تصديقهم ولا أن يطلب شيئا من أموالهم .

— وكذبها تمكن التعمية فيه بسهولة — هذا الشرط الثانى هو أيضا ضرورى والا أخطأ الفخور قصده . ولكن فى هذه الحالة يستأهل الفخور اسما آخر . فهو نصاب وخداع .

بسهولة، مثال ذلك علم طبيب أو عرّاف ماهرين. ومن ذلك كل الكفاءات التى يدعيها فى الغالب النصابون، لأنهم مدفوعون الى ذلك بالأسباب التى سبق بيانها والتى هم يحلونها فى أنفسهم.

§ ١٤ — أما أولئك الذين بهم ذلك الترفع أو الميل التهكمى الى البخس دائما من قيم الأشياء فانهم يظهرون على العموم بأنهم من خلق أحب وألطف. فليس فى الحقيقة الحرص هو الذى يجعلهم يتكلمون كما يتكلمون، بل لأنهم يريدون أن يفروا من كل مبالغة. وإن أهل هذا الخلق يأنفون على الأخص من كل ما يمكن أن يفضى الى الشهرة. ومعلوم ما ذا كان يصنع سقراط. § ١٥ — وأما أولئك الذين يدعون لأنفسهم صفات لا أهمية لها ويريدون أن يبهروا بها أعين الناس جميعا فأولئك يمكن أن يسموا فظاظا غلاظ الطبع، وسرعان ما يجرّون على أنفسهم الاحتقار الذى هم به جديرون. ولقد يشبه الترفع المجاوز حدّه الصلف أحيانا. فما كان الاعلان عن النفس بأقل مما يصنع الناس الذين يلبسون لبسة أهل "إسبرتة" لأن الغلو بالزيادة أو بالنقص يشتم منه على السواء رائحة الصلف والمحتال.

---

§ ١٤ — الترفع أو الميل التهكمى — ليس فى المتن الا كلمة واحدة بدل الكلمتين اللتين رأيت واجبا علىّ أن أضعهما.

— ومعلوم ماذا كان يصنع سقراط — ربما كان أرسطو سيئ الرأى فى سقراط ويكاد يبين بأنه أنه يتهمه بأنه يكذب ولو أنه بسبب التهكم الى الرغبة فى السلامة من كل مبالغة وأنه يتقول فيما سيبين من المبالغة ربما كانت من الطرف.

§ ١٥ — الترفع المجاوز حدّه — هذه الأحوال نادرة ولكن ذلك لا يمنع من أن ملاحظة أرسطو حقة. فان الانسان اذا جاوز بالترفع حدّا بعيدا استرعى لنفسه الناس كما يفعل الأحمق برأيه.

— لبسة أهل اسبرتة — معلوم أن ملابس الإسبرتيين كانت فى غاية البساطة.

§ ١٦ — لكن متى عرف الانسان أن يستعمل الترفع والتهكم مع الاعتدال ويطبقه على الأشـياء التي ليست غاية في الابتذال ولا غاية في الوضوح فهذه الدعابة يمكن أن تكون ظريفة. § ١٧ — والحاصل أن الفخفخة الفارغة هي التي يظهر أنها تقابل الصراحة، لأنه يظهر أنها في الواقع عيب أشدّ خطورة من التهكم أو الترفع الكاذب .

§ ١٦ — فهذه الدعابة يمكن أن تكون ظريفة — وهـذه هي في الواقع دعابة سقراط في محاورات أفلاطون يجعلها محلا للاعجاب بها أنها على ذلك لم تفقد شيئا من صحة الأفكار ولا من قوّتها .

§ ١٧ — أو الترفع الكاذب — قد زدت هذه الكلمات لأحصل كل معنى المتن فان لفظ "التهكم" وحده لا يؤدّي هذا المعنى .

الباب الثامن

في ملكة المزاح – الرجل الأنيس يعرف أن يلتزم الوسط القويم بين الرجل المسخرة الذى يُعنى دائما باضحاك غيره وبين الرجل العبوس الذى لا يبش البتة – حدود المزاح المستطاب – مثال الفكاهية القديمة والفكاهية الحديثة – القاعدة التى يعرف أن يلتزمها الرجل الحسن التربية – الخلاصة .

§ ١ — لما أن فى الحياة أوقات راحة ، ولما أنه يلزمنا حتى فى وقت الراحة من صنوف اللهو ما يسلينا يظهر أن من الممكن أن يوجد فى تلك الأوقات أسلوب من أساليب العشرة رقيق الحاشية حسن الذوق . وهو ينحصر فى قول ما ينبغى كما ينبغى وفى استماع قول الغير بهذه القيود . وربما اهتم المرء جدّ الاهتمام بألا يحادث إلا أناسا من هذا القبيل وأن لا يستمع الى قول سواهم البتة . § ٢ — وبديهى أن يقع فى هذا كما يقع فى كل شيء آخر إما إفراط وإما تفريط باعتبار أن كليهما مجاوز حدّ الوسط القيم . § ٣ — فمن الناس من يدفعهم الى الافراط ديدن الاضحاك فيعتبرون بذلك مجانا ثقال الأرواح بلداء الطبع . ذلك بأنهم يحثون عن الهذر فى كل مقام ويقصدون أن يُضحكوا أكثر من أن يقصدوا أن لايقولوا إلا الأقوال

– الباب الثامن – فى الأدب الكبير ك ١ ب ٢٨ والأدب الى أوديم ك ٣ ب ٧

§ ١ – العشرة رقيق الحساسية حسن الذوق – تعطينا محاورات أفلاطون من ذلك مثالا لديدا يكاد لا يقبل التقليد . وان ملاحظات أرسطو هذه كلها تثبت لنا أن "الأتيسيزم" أى رقة الذوق ورقة اللسان لم يكن مبالغا فيها . وانى لا أعرف ما اذا وجدت جمعية أكثر أدبا وأكمل رقة من هذه الجمعية (اليونانية) .

– جدّ الاهتمام – يجب الاحتراس من التمنى بهذا البحث الى أبعد مما ينبغى اتقاء من الوقوع فى التصنع سيئ الذوق وان هذا حجر عثار قد نبه اليه أرسطو .

§ ٢ – الوسط القيم – حيث الخير والفضيلة .

§ ٣ – مجانا ثقال الأرواح بلداء الطبع – يذكر المفسرون "ترسيت هوميروس" مثالا لهذا الخلق .

النزيهة المناسبة وأن لايجرحوا البتة من يمازحونه . ومن الناس من هم على الضدّ من ذلك لايجدون البتة قولا يسرّ ويحقدون على من هم أكثر منهم استعدادا للتنكيت . أولئك هم قوم أفظاظ غلاظ . ولكن الذين دق ذوقهم فى المزاح هم أناس أرضياء المحضر، بل يمكن أن يقال إنهم من طبع مرن ليّن ، لأن هـذه الصفات هى على وجه ما حركات أخلاقية . وكما أنه يُحكم على الأجسام بما تصدر من الحركات كذلك يمكن الحكم على الأخلاق بأمثال هذه الآثار .

§ ٤ — ومع ذلك فلما أنه لا شيء أكثر شيوعا من المزاح وأن المرء يرضيه عادة أن يتلهى بل أن يجاوز بالمزاح ما وراء الحدود القويمة قد يقع كثيرا أن يعتبر أولئك المجان الأراذل أناسيّ أرضياء أُولى ذوق حسن وهم عن ذلك بعيدون ، بل هم أبعد مايكون عن هـذه الصفات كما يرى ممـا قد أسلفنا من القول . § ٥ — فالمهارة أو سلامة الذوق هى أيضا مزية من مزايا الكيف الوسط الذى نمدحه فى هـذا النوع . فالرجل ذو الطعم يعرف أن لا يقول وأن لا يستمع إلا ما يناسب الرجل كل الرجل أى الرجل الحرّ أن يسمعه ويقوله . والواقع أن من الأشـياء ما يمكن الرجل الشريف أن يقولها وأن يسمعها فى المزاح . ولكن مزاح الرجل الحـرّ لايشـبه مزاح العبد، كما أن مزاح الرجل المهذب لايشـبه مزاح غير المهذب .

— من طبع مرن ليّن — فى هذا الموضع من المتن أراد المؤلف استعارة حاولت تحصيلها بهذين القطين .

§ ٤ — أرضياء — فى الجعيات قليلة الذوق المصفّى .

§ ٥ — الرجل الحرّ — يفهم بلا عناء أن هـذا اللطف فى العمل وفى الشمائل قد كان محرما على العبيد بطبيعة الأشياء وبتربيتهم الاجتماعية .

— الرجل المهذب ... غير المهذب — تلك هى الفروق التى لا تزال موجودة والتى لا تكاد تتعلق بالطبع أقل من تعلقها بالتربية والتهذيب .

§ ٦ — ومثل هـذا الفرق مايشاهد بين الكوميديات القديمة وبين الكوميديات الجديدة . فلم تكن الهزليات فى الأولى إلا بألفاظ هجر، أما فى الثانية فانه يوقف غالبا بالهزليات عند حد التلميحات . وذلك ليس قليل الأهمية فيما يتعلق بالاحتشام .

§ ٧ — فهل ممكن حينئذ أن ترسم حدود المزاح الطيب بأن يقال إنه لاينبغى أن يكون منه إلا مايلائم الرجل الحر، وأن لاينبغى البتة أن يؤذى من يسمعه، وأن يلذ على ذلك لسامعه ؟ أم هل تكون الأشـياء التى من هـذا القبيل تعزب عن كل تعريف ،وذلك لأن الجاذبيات والأذواق تخالف فى الناس الى اللانهاية ؟ كل امرئ يطيق ويستمع لمـا يلائم حلقه أن يسمعه، لأن المرء يشبه أن يكون بوجه ماهو الذى يأتى مايبيح لغيره قوله فى حضرته . § ٨ — على أنه ليس من المسلّم أن يفعل المرء البتة كل ما يسمعه . لأن المزاح يمكن أن يكون شتما . ومن الشتم ماحظره الشارعون

§ ٦ — بين الكوميديات القديمة وبين الكوميديات الجديدة — معلوم حق العلم أهمية هذا الاصلاح الذى دخل على الكوميديا . ومثل النوعين يبينه لنا "أرسطوفان" . وبهذه المثابة ترى فى "بلوتوس" أن الإلماع ولحن القول يختلف حدّ الاختلاف عن "نوى" أى السحب التى فيها أُسلم شخص سقراط الى ضحك الجمهور .

— فيما يتعلق بالاحتشام — وهـذا هو الذى حمل القضاة على أن يصطنعوا القسوة فى حق الشـعراء ويلطفوا من حدّة طريقتهم فى السخر . راجع فى سياحة "أنا ترسيس" الأبواب ٦٩ و ٧٠ و ٧١

§ ٧ — فهل ممكن حينئذ ان ترسم — ان الحدود التى رسمها أرسطو نفســه هنا هى حدود مقبوله جد القبول وهى تدل على أحسن ذوق .

— تعزب عن كل تعريف — لا ريب فى أن وضـع التعريف أمر دقيق جدّا ولكنه ليس مستحيلا كما يثبته ما تقدّم . على أنه لايغرب عن الفكر أن كل مايمكن بيانه هنا إنما هى قواعد عامّة .

— والأذواق تخالف — كجميع المسائل الأخلاقيـة ، ولكن هنالك حدودا لا يجاوزها الناس العقلاء والمهذبون .

— هو الذى يأتى مايبيح لغيره قوله — ملاحظة غاية فى العمق والإحكام لا نوليها كثيرا فى العمل .

الذين يكونون قد أحسنوا صنعا لو أنهم حظروا بعض أنواع المزاح . فالرجل الشريف ذو الطعم، الرجل الحر حقيقة هو كقانون دائم لنفسه فى معاملاته .

§ ٩ — هذا هو الرجل الذى فى النوع الذى نتكلم عليه يقف فى ذلك الوسط الدقيق، والذى يسمى رجل ذوق، أو رجلا حسن المحضر أو ماشئت فسمّه .

§ ١٠ — أما الماجن السيئ فانه لا يعرف أن يقاوم لذة السخر . لا يُبقى على نفسه كما لا يبقى على غيره، ولكى يحرض على الضحك يستبيح لنفسه أشياء لا يفوه بها البتة رجل شريف بل لا يطيق سماع بعضها . § ١١ — وأما الرجل الفظ ذو السيما العبوس فانه غريب عن علاقات الجمعية لا يأبه لها ولا ينتفع بها فلا يشترك فى أمرها ويؤذيه كل ما فيها . § ١٢ — ومع ذلك يشبه أن يكون شيئا ضروريا كل الضرورة فى الحياة تخصيص بعض أوقات منها للراحة واللهو . وحينئذ يمكن تقسيم علاقات الاجتماع الى الأوساط الثلاثة التى تكلمنا عليها آنفا . وكلها ينحصر فى تبادل الناس بينهم بعض عبارات أو بعض أفعال . والفارق بينها هو أن أحدها ينطبق على الحقيقة بوجه أخص، وأن الآخرين ينطبقان على اللذة . ومن الاثنين المتعلقين باللذة واحد لا يتعلق إلا باللهو على معناه الخاص ، وأما الآخر فانه متعلق بالروابط الأخرى للحياة الاجتماعية .

§ ٨ — حظروا بعض أنواع المزاح — اذا كان الشارع لم يفعله البتة فذلك لأنه لم يكن يقدر عليه وللسبب الذى يذكره أرسطو نفسه . فتلك أشياء فيها الرجل ذو الطعم هو قانون نفسه . وعلى ذلك لا يستطيع الشارع أن يتدخل فيها .

§ ١٠ — فهو لا يبقى على نفسه — لأنه قد فقد كل كرامة .

§ ١١ — ولا ينتفع بها — بل لا يهتم بها ويتصنع غالبا أنه يحتقرها .

§ ١٢ — شيئا ضروريا كل الضرورة — هذه الفكرة عينها موجودة فى السياسة ك ٤ ب ١٣ وك ٥ ب ٢ من ترجمتى الطبعة الثانية .

— الأوساط الثلاثة — الصدق والعطف والمزاح الرقيق التى عالجها على التوالى .

البـاب التاسع

الحياء والخجل — انما هو أولى به أن يكون تغيرا جسمانيا منه فضيلة ، وأنه لا محل له إلا فى الشباب . ولماذا ؟ لأنه بعـد ذلك الخجلُ الذى ينحصر فى أن يحمرّ وجه المرء مما فعل لا يمكن البتة أن يلحق الرجل العدل الذى لا يأتى البتة شرا . على أن الخجل يدل على احساس بالشرف .

---

§ ١ — يكاد لا يمكن الكلام على الحياء أو الخجل باعتباره فضـيلة . فانه أشبه أن يكون تغيرا وقتيا من أن يكون ملكة حقيقية . ويمكن حدّه بأنه ضرب من خوف العار . § ٢ — وإن نتائجه لتقرب كثيرا من نتائج الخوف الذى يلحق المرء عنـد الخطر . وإن الذين يعروهم الخجل يحمرّون فجأة كما أن الذين بهم خوف الموت تنتقع ألوانهم مؤقتا . وحينئذ فالأمران هما فى الحق ظاهرتان جسميتان تماما وهما أولى بأن يكونا علامتى انفعال وقتى أكثر منهما عادة أو ملكة .

§ ٣ — انفعال الخجل أو الحياء هذا لا يتفق مع جميع الأسنان . فلا يكاد يتفق إلا مع الشباب وفى رأينا أنه إذا حسن بالقـلوب الشابة أن تكون محلا لهـذا التغير فذلك لأنهـم ، لكونهم يكادون يعيشون بالشهوة وحدها ، معرّضون إلى ارتكاب

— الباب التاسع — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٢٧ والأدب الى أوديم ك ٣ ب ٧

§ ١ — باعتباره فضيلة — لأنه فى الواقع لا يمكن أن يصير عادة . ولكن أرسطو مع ذلك ليس قليل الاعتداد به . فانه دائما آية الطبع الفاضل .

— ضرب من خوف العار — ربما كان هذا ليس محكما . وان الانسان يخجل لشىء ضد الحياء دون أن يخشى مع ذلك أنه يوقعه فى العار إذا لم يره أحد .

§ ٢ — علامتى انفعال وقتى — أضفت هذه الكلمة الأخيرة لزيادة الايضاح .

§ ٣ — أو الحياء — الحياء هو فى كل سن ، ولكن الانفعالات الحادثة التى يسببها لبعض أعضاء الجسم ليست ممكنة فى الواقع إلا فى الشبيبة . ولا حياء فى الكهولة

غلطات قد يحفظهم الحيـاء من عدد غير قليـل منها . وإننا لنمدح من بين الشـبان من بهم الحياء والخجل . ولكن الحياء لا يمكن أن يمدح فى الرجل الشيخ لأننا لا نظن شيخا يستطيع أن يعمل شيئا يحمرّ منه خجلا . § ٤ — ليس الخجل عمل قلب شريف كل الشرف ما دام أنه لا يحصل إلا عقب أعمـال سيئة وأنه لا ينبغى لرجل عدل أن يرسل نفسـه إلى حدّ ارتكابها . ومع ذلك سـواء أكانت الأفعال مخجلة على الحقيقة أم على رأى فاعلها فقط فلا ينبغى إتيانها ، وبذلك يكون المرء أبدا فى مأمن من الخجـل . فانه ليس إلا القلب الرذيل هو الجـدير بإتيان شىء مخجل . ومن السخافة الكبرى أن يكون المرء بحيث يسـتطيع أن يرتكب فعلة من هـذا القبيل ويظن أن خجله ممـا ارتكب يصـيّره شريفا . الخجل لا يمكن أن ينطبق إلا على الافعال العمدية ، والرجل العدل لا يأتى البتة عمدا فعلة مخجلة . § ٦ — على أنى أوافق من جهة ما على أن الخجل يمكن أن لا يكون بدون شىء من العـدالة . فاذا اقترف المرء خطيئة أيا كانت فمن الحسن أن يخجل منها ، غير أن ذلك لا علاقة له بالفضائل الحقيقية . حق أن عدم الحياء الذى يجعل المرء لا يعتريه خجل إنمـا هو

— يحفظهم الحياء من عدد غير قليل منها — ملاحظة محكمة ودقيقة كالتى ستأتى خاصة بالشيخوخة .

§ ٤ — عمل قلب شريف كل الشرف — هو على القلب قلب يحس الخطأ الذى ارتكبه أو الذى يرتكب أمامه .

— الخجل لا يمكن أن ينطبق — الخجل لا الحياء ، لان الحياء يحتوى فى الغالب الأفعال التى ليس فيها من الارادىّ شىء على الاطلاق .

— الرجل العدل لا يأتى البتة — تكرير لما قد قيل آنفا فى هذه الفقرة .

§ ٦ — يمكن أن لا يكون بدون شىء من العدالة — فان الخجل ضرب من الندم وتوبيخ الضمير ، وبهذه المثابة يدل دائما على بقية من العدالة .

رذيلة، وأن الذى لا يحترز البتة مما أتاه من السوء هو ساقط، غير أن المرء لا يشرف بمجرّد كونه يخجل بعد أن أتى من الآثام ما أتى . § ٧ — ويمكن الاستطراد فى القول إلى أن الاعتدال الذى يمكن المرء من ضبط النفس ليس هو أيضا فضيلة محضة بل هو فضيلة مشوبة . ولكننا سندرسه فيما بعد .

والآن نتكلم عن العدل .

§ ٧ — فضيلة محضة — لأنها تحارب ميلا رذيلا ولكن الفضيلة لا تفعل فعلها إلا بشرط المجاهدة . وإن الرجل عديم الحساسية لا يمكن أن يسمى فاضلا .

— سندرسه فيما بعد — فى الكتاب السابع المخصص كله لهذا التحليل والذى هو جزء من الأدب الى نيقوماخوس .

الكتاب الخامس

نظـــرية العـــدل

البـاب الأوّل

في العدل — حدّه — المقابلة العامة للا ضداد، وعلى الخصوص الضدّين: العادل والظالم — المعاني المختلفة التي نعنيها بكلمة العدل — رابطة العدل بالقانونية وبالمساواة — العدل يتعلق على الخصوص بالأغيار، فليس شخصيا محضا، وهذا هو الذي يقرّر الفرق بينه وبين الفضيلة التي يشتبه بها .

§ ١ — لأجل درس العدل والظلم حق الدرس يلزم النظر في ثلاثة أشياء: على أي الأفعال ينطبقان، وما نوع الوسط الذي هو العدل، وما الطرفان اللذان بينهما العدل وسط ممدوح . § ٢ — ولنتبع هنا النمط عينه الذي اتبعناه في كل ما سبق .

§ ٣ — نجد جميع الناس على وفاق في أن يسموا عدلا ذلك الكيف الأخلاقي الذي يحمل الناس على إتيان أشياء عادلة والذي هو العلة في فعلها وفي إرادة فعلها .

— الباب الاول — في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب الى أويديم ك ٤ الذي هو ليس شيئا آخر إلا تكريرا حرفيا لهـذا البـاب الخامس من الأدب الى نيقوماخوس . ويمكن أن يرى أيضا في البيان (الخطابة) ك ١ ب ١٢ و١٣ و١٤ ص ١٣٩٢ وما بعده من طبعة برلين .

§ ١ — لأجل درس العدل والظلم حق درسه — هذه المسئلة أيضا وضع افلاطون كتاب الجمهورية .

§ ٢ — النمط عينه — كيفية عرض الافكار التالية تدل واضح الدلالة على نمط أرسطو، فانه يقصد بديا قصد الآراء العامية، وكما نقول نحن يقصد قصد مبادئ الذوق العام . ومنه يصعد الى اعتبارات أكثر فأكثر سموّا .

§ ٣ — في أن يسموا عدلا ... أشياء عادلة — في هـذا ادخال معنى المعرّف نفسه في نص التعريف ولكن لا يمكن أن يطلب الضبط هنا بأكثر من ذلك .

وكذلك الأمر فى الظلم أنه هو الكيف المضادّ الذى هو علة فى إتيان الظلم وفى إرادة إتيانه . هذا هو حينئذ كأنه صورة للعدل وأخذها من هـذه الاعتبارات العامة .

§ ٤ — ليس الحال فى العـلوم ولا فى الملكات التى للأنسان كالحـال فى الكيوف الأخلاقيـة . إن الملكة كالعلم سواء بسواء تبقى هى عينها بالنسبة للأضداد ولكن الكيف المضاد ليس هو البتة كيف الأضداد على السواء . ولنوضح بمثال : الصحة لا تنتج الأفعال التى تكون مضادة للصحة . بل لا تنتج إلا أشياء مطابقة للصحة . من أجل ذلك نقول على انسان إن مشيته تدل على الصحة متى كان فى الواقع يمشى كما يمشى الرجل السليم . § ٥ — فى الغالب أن كيفا مضادا يبين بالكيف المضادّ له ، كما يقع غالبا أيضا أن تظهر الكيوف بالفاعلين الذين تصدر عنهم . وفى الواقع اذا كان اعتدال مزاج الجسم معلوما تماما فان سوء المزاج لا يخفى ، واذا كان اعتدال المزاج يستنتج من الظروف التى تظهره كذلك هذه الظروف تنتج من هذا الاعتدال نفسه . مثال ذلك إذا كان اعتدال مزاج الجسم يخصر فى كثافة اللحم ، ينتج من ذلك ضرورة أن سوء المزاج يخصر فى نحافته ، وكل ما يسبب اعتدال المزاج يكون هو أيضا

— كأنه صورة — لا يخفى أرسطو عدم كفايتها .

§ ٤ — تبقى هى عينها بالنسبة للأضداد — أعنى أنه متى علم المرء شيئا أو متى قدر عليه فانه يعلم الشىء المضاد ويقدر عليه أيضا .

— ولنوضح بمثال — ايضاح أرسطو هذا يخلى من ايضاح قد يكون ضروريا لنا ، وهو نفسه قد أحس الحاجة اليه .

— التى تكون مضادة للصحة — والتى تكون أعمالا خاصة بالمرض .

§ ٥ — كيفا مضادا يبين — ان المثل الوارد فيما سيلى يوضح هذه النظرية . ففى علم الانسان ما يرتب اعتـدال مزاج الجسم علم أيضا ما يرتب سوء المزاج . يجب أن يراجع فى هـذه النظرية العـامة كتاب القاطيغورياس (المقولات العشر) ب ١٠ و ١١ ص ١٠٩ وما يليها من ترجمتى .

ما يسببه نمو اللحم . § ٦ — ومن العادى أنه متى كان أحد الحدّين المتقابلين بالتضادّ له معان عدة ، ينتج ضرورة أن الحدّ الآخر يمكن أن يحمل أيضا على جهات عدة . وتلك هى الحالة فى العادل والظالم . § ٧ — وإنه ليظهر فى الواقع أن العدل والظلم يمكن أن يحملا على معان عدة، واذا كانت التسمية فى هذه الحالة تنقصنا عادة فذلك لأن الفروق متقاربة جد التقارب . وقد تكون أكثر جلاء وأتم وضوحا اذا كانت تطبق على أشياء أكثر تباعدا بعضها عن بعض، لأنه حينئذ يكون الفرق فى المعنى عظيما . وعلى هذا فى اللغة الاغريقية يطلق بلا خطأ كلمة واحدة على عَظْم عنق الحيوانات وعلى الآلة التى بها تقفل الأبواب .

§ ٨ — فلننظر إذن كم جهة فيها يمكن أن يقال عن رجل إنه ظالم .

يرمى بهذا الاسم فى آن واحد هذا الذى يتعدّى حدود القوانين، وهذا الذى هو شره بين الشره، وذلك الذى يخص الأغيار بنصيب ناقص . وبالنتيجة واضحة ينبغى أن يسمى عادلا ذلك الذى يطيع القوانين والذى يلاحظ مع الغير قواعد المساواة . وحينئذ يكون العمل العادل هو الذى يطابق القانون والمساواه . والعمل الظالم هو اللاقانونى وغير المطابق للمساواه . § ٩ — ولكن لما أن الرجل الشره

---

§ ٧ — على معان عدة — بقية هذه المناقشة توضحه ايضاحا تاما .

— بلا خطأ — أضفت هذين اللفظين لبيان الفكرة .

— العَظْم والآلة — لا خطر من ذلك لبعد ما بين المعنيين . فانما يقع التخليط من المعانى المتقاربة حد التقارب .

§ ٨ — هذا الذى يتعدّى حدود القوانين — لفظ الظالم لا يؤدّى فى لغتنا (الفرنسية) هذا المعنى وان كان يدل عليه بالواسطه .

— قواعد المساواة — ويمكن أن يراد قواعد العدالة ، وان اللفظ اليونانى يحتمل المعنيين .

الذى يطلب أكثر مما له هو أيضا ظالم، وإنه ليكونه فى كل ما يختص بخيرات هذه الحياة، على أنه ليس كذلك فى كلها بل فى التى تنتج عنها الثروة والفاقة، فان هذه هى دائما خيرات على العموم وإن لم تكنها دائما بالنسبة لشخص معين بخصوصه . ومن عادة الناس أن يرغبوا فيها ويسعوا لها وإن كان هـذا باطلا لأن كل ما يجب عليهم هو أن يرجوا أن تكون هـذه الخيرات التى هى حسـنة فى ذاتها تبقى أيضا خيرات بالنسبة لهم وأن يميزوا بحكمة مايمكن أن يكون خيرا حقيقيا بالنسبة لهم على الخصوص.

§ ١٠ — إن الرجل الظالم ليس يطلب أكثر مما ينبغى أن يناله بطريق الانصاف، فقـد ينحصر الظلم أحيانا فى أخذ نصيب أقل ممـا ينبغى ، ومثـال ذلك فى حالة ما إذا كانت الأشياء التى ينبغى أن تناله رديئـة على الاطلاق . ولمـا أن أقل الشر يشبه أن يكون خيرا بوجهما وأن الشره لايكون إلا فى الخير فهذا الذى يبحث لنفسه عن أقل مغرم يمكن بهذا وحده أن يعد شرها بغير عدل . § ١١ — وإنه كذلك ينتهك حرمة المساواة فهو باغ لأن البغى عام يتناول أيضا هذا المعنى من معانى الظلم. وهو فوق ذلك يتعدّى حدود القوانين لأنه فى هـذا ينحصر الفسوق عن القـانون ، أعنى أن مجاوزة المساواة أى البغى تتناول كل ظلم وأنهـا عامة لجميع الأفعال الظالمة

---

§ ٩ — هى دائما خيرات . استطراد لا يظهر أنه ملتئم مع ما تقدّم .

§ ١٠ — فقد ينحصر الظلم أحيانا فى أخذ نصيب أقل — هذا ضرب من الظلم السلبى .

— فهذا الذى يبحث لنفسه عن أقل مغرم — حينما يجب عليه أن يحتمل غرما مساويا أو أكثر .

§ ١١ — لفظ البغى — اللغـة الفرنسية فى هـذا المعنى متفقة مع الاغريقية فان البغى يشمل كل أنواع الظلم .

— فوق ذلك يتعدّى حدودالقوانين — نحن لانقول عليه فى هـذه الحالة إنه باغ بل نقول إنه مجرم .

— مجاوزة المساواة أى البغى — ليس فى المتن إلا كلمة واحدة .

أيا كانت . § ١٢ — لكنه إذا كان هـذا الذى يتعدّى حدود القوانين ظالمـا وإذا كان هـذا الذى يتبعها عادلا فبيّن أن جميع الأمور القانونيـة هى أيضا أمور عادلة بوجه ما . كل الأفعال التى نص عليها التشريع قانونية وإننا لنسمى كل واحد منها فعـلا عادلا . § ١٣ — غرض القوانين فى نصوصها هو إما حماية المصلحة العامة لجميع الأهالى، وإمّا حماية مصلحة كبرائهم بل قد يكون أيضا حماية المصلحة الخاصة لهؤلاء الذين هم سادة المملكة سـواء بفضلهم أم بأى عنوان آخر . ينتج من ذلك أنه يمكننا أن نقول على القوانين بوجه ما إنها عادلة متى كانت توجد سـعادة الاجتماع السياسى أو تحميها أو توجد فقط بعض عناصر هـذه السعادة أو تحميها . § ١٤ — بل قد يذهب القـانون إلى أبعـد من ذلك فيأمر بأفعال الشجاعة كأن لا يترك امرؤ صـفّه وأن لا يفرّ وأن لا يلقى سلاحه . ويأمر أيضا بأفعال الحكمة والاعتدال كالنهى عن الزنا وعن الاضرار بالغير . ويأمر بأفعال الرفق كالنهى عن الضرب وعن الشتم . وإن القانون ليبسط سلطانه أيضا على جميع الفضائل الأخرى وعلى جميع الرذائل الأخرى إذ يأمر بأفعال بعينها وينهى عن أفعال أخرى ، إن حقا متى كان فى وضـعه حكمة وتدبر، وإن باطلا متى وضع على عجل وبأقل ممـا ينبغى من التدبر .

§ ١٢ — عادلة بوجه ما — يشعر أرسطو بضرورة أن يحدّد هو نفسه هذا المبدأ . وفيما سوف يلى يبين أن العدالة فى كل امتدادها تتناول العدل وتفوقه .

§ ١٣ — المصلحة العامة لجميع الأهالى — راجع السياسة ك ٣ ب ٤ ص ١٤٥ من ترجمتى .

§ ١٤ — بل قد يذهب القانون الى أبعد من ذلك — قد حلل هنا كل مشخصات القانون ، ومن عهد أرسطو لم يتكلم أحد على هذا الموضوع الكبير بأحسن مما تكلم .

— على جميع الفضائل الأخرى — التعبير أعم ممـا ينبغى ، فان كثيرا من الفضائل الشخصية ما لا يمكن القانون أن يمسه .

§ ١٥ — إذن فالعدل على هـذا هو الفضيلة التامة ولكنه ليس فضيلة مطلقة وشخصية محضـة بل هو متعد إلى الغير وهـذا هو الذى يجعله فى الغالب يشبه أن يكون أهم الفضائل "فمـا شروق الشمس ولا غروبهـا أحق منه بالاعجاب". ومن هنا يجىء مثلنا :

"كل فضيلة توجد فى طىّ العدل"

أزيد على هذا أنه من جهة العلو الفضيلة التامة، لأنه هو ذاته موضع تحقق فضيلة تامة غاية التمـام . تامة لأن صاحبها يمكنه أن يحقق فضيلته فى حق الأغيار لا لنفسه فقط . وكثير من النـاس من يستطيعون أن يكونوا فضلاء فيما يتعلق بهم شخصيا، ولكنهم غير أهل لفضيلة فيما يتعلق بالأغيار . § ١٦ — لهذا أرى كلمة "بياس" مليئة معنى إذ كان يقول « السـلطان محكّ الانسان » . ذلك بأن الواقـع هو أن القاضى صاحب السلطان ليس شيئا إلا بالاضافة إلى الأغيار فانه وإياهم فى شركة . § ١٧ — كذلك للسبب عينه أن العدل وحده من بين جميع الفضائل يشبه أن يكون كخير أجنبى، كخير للأغيار لا لنفسه لأنه لا يتحقق إلا بالنسبة للغير، لأنه لا يصدر عنه

---

§ ١٥ — الفضيلة التامة — من حيث كونها تتعلق بالفضائل الأخرى كما عنى أرسطو بالنسبة اليه .

— أهم الفضائل — انه على الأقـل من أهمها، وان ما يوضح ويبرر إيثار أرسطو هو منفعة العـدل الاجتماعية والسياسية . بدون العدل تفقد الجمعية غرضها ولا تستطيع أن توجد .

— "فمـا شروق الشمس ولا غروبها ..." — قد وضعت هذه الجملة بين الأقواس لأنها يظهر عليها أنهـا مأخوذة من شاعر . على أن المفسرين لم يقولوا لمن هى بالضبط .

— مثلنا — هذا البيت هو من قول "تيوغنيس" (ر . البيت ١٤٧) الذى لم يرد على أن صرح به الاحساس العامى . وفى تعبير أرسطو ما قد يظهر منه ذلك .

— فى حق الأغيار — هذه الأفكار التى لا تكاد تسند على العموم للا قدمين تستدعى الالتفات جد الالتفات .

§ ١٦ — كلمة "بياس" — هى تعزى أيضا الى "سولون" .

إلا ما هو مفيـد للأغيار الذين هم إما القضاة وإما الجمهور بتمامه . § ١٨ — إن شر الناس هو ذلك الذى بفسوقه يضر نفسه والناس . غير أن الرجل الأكمل ليس هو هذا الذى يستخدم فضيلته لنفسه، بل هو ذلك الذى يستخدمها لغيره لأن هذا أمر شاق دائما . § ١٩ — حينئذ لا يمكن أن يعتبر العدل مجرّد جزء من الفضيلة . بل هو الفضيلة كل الفضيلة . وإن الظلم الذى هو ضدّه ليس جزءا من الرذيلة بل هو الرذيلة بتمامها . § ٢٠ — وعلى جملة من القول فانه يُرى مما تقدّم من الايضاح الفرق بين الفضيلة والعـدل . وحقيقة الأمر أن الفضيلة تبقى هى هى بذاتهـا غير أن شكل كونها ليس متماثلا . فمن حيث إنها متعلقة بالغير فهى العـدل ومن حيث إنها عادة بعينها خلقية شخصية فتلك هى الفضيلة على إطلاقها .

---

§ ١٨ — الرجل الأكمل... لغيره — مبادئ سامية تنم عن حب الانسانية، يدهش المرء أن يجدها فى زمان أرسطو . ولكن القدماء الذين كانوا يفهمونها ويصوغونها لم يعرفوا لسوء الحظ أن يطبقوها فى العمل .

§ ١٩ — بل هو الفضيلة كل الفضيلة — هذا غلوّ واضح، ولكنه مفهوم من جانب أرسطو الذى لا يريد الا أن يجعل الأدب جزءا من السياسة .

§ ٢٠ — وحقيقة الأمر أن الفضيلة تبقى هى هى بذاتها — معنى قليل الضبط فان الاعتدال (العفة) وهو جزء أصلى للفضيلة يخالف العدل جدّا . راجع الباب التالى الذى فيه تبين هذه الفروق خير بيان .

الباب الثانى

التميز بين العدل أو الظلم و بين الفضيلة أو الرذيلة — العدل هو نوع فضيلة متميز عن الفضيلة على العموم كما أن الجزء متميز عن الكل — يلزم التمييز أيضا بين العدل أو الظلم بمعناه العام و بين العدل أو الظلم فى حالة خصوصية — عدل الأفعال هو فى العادة مطابق للقانونية — يجب تمييز نوعين من العدل : عدل توزيعى سياسى واجتماعى، وعدل قانونى وتعويضى — ان علاقات الأهالى بينهم هى نوعان ارادية ولا ارادية .

---

§ ١ — مهما يكن من الأمر فاننا ندرس العدل من حيث كونه جزءا من الفضيلة . وقد يمكن اعتباره فضيلة خاصة كما أسلفنا القول . كذلك نريد أن ندرس الظلم باعتبار أنه جزء من الرذيلة . § ٢ — وإليك دليل أنه رذيلة خاصة، أن هذا الذى يأتى الأفعال الأثيمة بجميع صنوفها يفعل شرا و إنه لظالم إن شئت . لكن لا يمكن أن يقال عنه لهذا إنه شره يخص نفسه بنصيب أكثر مما يحق له . حينئذ الرجل الذى وقت اللقاء يلقى درعه جبنا، وهذا الذى يسعى بالنميمة فى حق آخر مع سوء القصد، وذاك الذى يمتنع بخلا عن مساعدة صديقه . كل أولئك ليس إثمهم أنهم أخذوا أكثر مما يستحقون . وكذلك إذا ربح رجل ربحا جائرا دفعه إليه الشره فقد يمكن أنه لم يأت عملا من الأعمال الرذيلة التى ذكرناها، ومع ذلك فان لم يكن قد ارتكب تلك النقائص فمن المحقق أنه ارتكب احداها أيا كانت

الباب الثانى — فى الأدب الكبير ك ١ ب ١ ٣ وفى الأدب الى أوديم ك ٤ ب ٢

§ ١ — من حيث كونه جزءا من الفضيلة — يرجع هنا أرسطو الى الحق ولكنه يناقض نظريته السابقة .

— كما أسلفنا القول — عند درس العدل بمعزل عن الفضائل الأخرى فى الباب السابق .

§ ٢ — يخص نفسه بنصيب أكثر — هذه هى آية الظلم، وعلى رأى أرسطو الظلم هو خاصة المدنية .

ما دام أنه استحق اللوم وأنه قد كشف عن فسوقه وظلمه . § ٣ — حينئذ يوجد ضرب آخر من الظلم هو بوجه ما جزء من الظلم الكلى وظالم خاص جزء من الظالم المطلق الذى هو مخالفة القانون . § ٤ — زد عليه أن رجلين اقترفا الزنا فإذا لم يكن أحدهما ليقصد من عمله إلا ما ينال من الكسب وقد ناله فعلا، وإذا لم يكن الآخر مدفوعا إلى فعله منفقا مالا إلا بدافع الشهوة خلافا للأوّل، فان هذا الأخير أولى به أن يعتبر فاسقا من أن يعتبر مكتسبا من وجه خسيس، فى حين أن الآخر وإن اعتبر رجلا ظالما مجرما فانه على التحقيق ليس فُسَقة لأنه من البين أن الربح وحده هو الذى كان رائده فى فعلته . § ٥ — اليك ملاحظة أخرى هى أنه يمكن دائما إلحاق جميع الأفعال الظالمة الأخرى وجميع الجرائم إلى رذيلة خاصة بعينها . مثال ذلك إذا زنى رجل ألحقت جريمته بالفجور، وإذا تخلى عن رفيقه فى الحرب ألحقت جريمته بالجبن، وإذا ضرب أحدا ألحقت بالغضب، فى حين أنه إذا ارتكب خطيئة لربح جرت إليه فانه لا يمكن إلحاقها برذيلة أخرى غير رذيلة الظلم ذاتها .

§ ٣ — حينئذ يوجد ضرب آخر من الظلم — هذا هو الظلم بمعناه الخاص متميزا عن الرذائل الأخرى كما يتميز العدل عن الفضائل الأخرى . وان سبب الابهام هنا هو أن معنى كون المرء ظالما ومعنى كونه مجرما فى نظر القانون، هذان المعنيان فى اللغة اليونانية يدل عليهما لفظ واحد مشترك . وكان حقا على الفلسفة أن تبدد هذا الخفاء ولكن أرسطو قد زاده خفاء . وهذا نقد حق يصح أن يوجه اليه .

— الظالم المطلق الذى هو مخالفة القانون — يمكن المرء أن يكون ظالما دون أن يخالف أى قانون وضعى .

§ ٤ — زد عليه — لا نرى أى نتيجة يريد أرسطو أن يستنتجها من المقارنة بين هذين السببين الحاملين على ارتكاب الزنا . فان القانون قد عصى على كلا الوجهين والاجرام فى كليهما فى أعين القضاة سواء . وقد يكون ممكنا فى نظر الأدب أن يكون أحد المجرمين أحط من الآخر .

— على التحقيق ليس فسقة — على أن أرسطو لا يريد بهذه المثابة أن يعذره .

§ ٥ — رذيلة أخرى غير رذيلة الظلم ذاته — قد يمكن أن تلحق هذه الخطيئة بالحرص الذى يصير هو نفسه فى الواقع ظلما متى وقع على حساب الغير .

§ ٦ — ينتج من هـذا جليا أنه يوجد خلاف الظلم التـام العام ظلم آخر بجزء للأوّل مرادف له فى الاسم لأن حد الاثنين جميعا يوجد فى جنس واحد . وكلاهما فى الواقع ينحصر فيما يتعلق بمال الغير . غير أن أحدهما المرتبط بكل ما يتعلق بالشرف والثروة والسـلام الشخصى وكل الأسباب التى من هذا القبيل إذا أمكن أن تندرج تحت اسم واحد فليس الحامل عليـه إلا اللذة الناتجة من ربح ظالم . أما الآخر فعلى الضدّ ينطبق بصورة عامة على جميع الأشياء عينها التى يهتم بها على جهة عكسية الرجل الفاضل .

§ ٧ — يرى حينئذ أنه يوجد عدّة أنواع من العـدل وأنه فضيلة خاصـة من اللائق تمييزها عن الفضيلة على المعنى الواسع لهذه الكلمة فلنفحص عن كثب ما هو العدل وما هى مشخصاته .

§ ٨ — قد حدّ الظـالم بأنه هو غير القانونى والمضـاد لقواعد العـدالة أى

---

§ ٦ — غير الظلم التام العام — يريد أرسطو أن يقول "الجريمة العامة ضدّ القوانين ." هذا هو بعينه الابهام الذى نبهت عليه .

— مرادف له — أما فى اللغة فجائز وأما فى الواقع فلا . فانه ليس فى لغتنا (الفرنسية) هذا الاشتراك . لأن فيها الجريمة متميزة عن الظلم والخطيئة على وجه العموم .

— على جهة عكسية — اضطررت أن أزيد هذه الكلمات التى يظهر لى أنها ضرورية للبيان والتى تستخرج من عبارة أرسطو .

— الرجل الفاضل — ليس هذا هو الظلم بالمعنى الخاص بل هو الرذيلة فى كل عمومها .

§ ٧ — يوجد عدّة أنواع من العدل — وهى أضداد لواحد واحد من كل أنواع الظلم حسب نظرية أرسطو .

§ ٨ — هو غير القانونى — للعادل أسس أخرى غير القانون ما دام القانون نفسه مضطرا للصعود الى مبادئ أعلى .

الجائر. وعلى هذا يكون العادل هو القانونى والمنصف . وحينئذ يكون النوع الأوّل من الظلم الذى سبق الكلام عليه آنفا هو الذى يتعلق بعدم القانونية. § ٩ — ولكن معنى عدم المساواة والكم الأكثر ليسا شيئا واحدا، بل هما شديدا الاختلاف، وإن أحدهما من الآخر كالجزء بالنسبة للكل، لأن كل ما هو أكثر هو غير مساو ولكن كل ما هو غير مساو ليس لذلك أكثر. وبالنتيجة الظلم والظالم ليسا مماثلين لعدم المساواة وغير المساوى . وإن الحدّين الأوّلين مختلفان كثيرا عن الحدّين الثانيين، الأخيران جزآن والآخران كلان . حينئذ هذا الظلم الخاص الذى ينتج من عدم القانونية هو جزء للظلم التام ، وكذلك أى فعل بعينه من أفعال العدل هو جزء من العدل الكلى .

§ ١٠ — إذن إيفاء للبيان يلزمنا أن نتكلم على هذا العدل وهذا الظلم الجزئيين، وعلى الظالم والعادل من هذه الجهة . ولندع إلى جانب العدل والظلم باعتبار أنهما يلتبسان بالفضيلة التامة ، وأنهما بالنسبة للغير أحدهما هو تعاطى الفضيلة المطلقة والثانى تعاطى الرذيلة . وقد يُرى بوضوح أيضا كيف يلزم حدّ العادل والظالم من

— العادل هو القانونى — نتيجة لما تقدم ولكنه مع ذلك خطأ أيضا .

— النوع الأوّل من الظلم — يرى من هذا جليا ان الخلط الذى أتاه أرسطو إنما سببه اللغة الأغريقية.

— الذى سبق الكلام عليه آنفا — فى أوّل هذا الباب وفى الباب الذى قبله .

§ ٩ — كل ما هو أكثر هو غير مساو — والواقع أن غير المساوى يمكن أن يكون الأقل . ولكن لا يُرى فماذا تنفع هنا هذه التفاصيل التى يقف عليها أرسطو .

— حينئذ هذا الظلم الخاص — هذا المبدأ الذى بُيّن عدّة مرات لا يستخرج ضرورة مما تقدّم وليس نتيجة له مهما كان حقا ..

§ ١٠ — باعتبار أنهما يلتبسان بالفضيلة التامة — تكرير لما سبق قوله فى أوّل هذا الباب .

حيث هـذان الوجهان من النظر . وبالجملة فان أكثر الأفعال المطابقـة للقانون ليست أقل مطابقة لمبادئ الفضيلة الكاملة . فان القانون ينص على العيش تبعا للقواعد الخاصـة بكل فضيلة ، كما أنه يحظر الأفعال التى يمكن أن توحى بها كل رذيلة على حدتها . § ١١ — وفى مقابل ذلك فكل مايهيئ الفضيلة التامة الكاملة وينتجها هو من شأن القانون كما تثبته جميع النصوص المثبتة فى قوانين التربية العامة التى تعالج بها الشبيبة . أما من حيث معرفة ما اذا كانت قواعد هـذه التربية التى يجب أن تجعل كل فرد فاضلا على الاطلاق من اختصاص علم السياسة أو أى علم آخر فلسوف تناقش هذه المسئلة ، لأنه ربمـا لا يكون شيئا واحدا بعينه أن يكون الرجل فاضلا وأن يكون حيثما حلّ مدنيا طيبا .

— أكثر الأفعال المطابقة للقانون — هذا حق ولكن مادام أرسطو يحدّ هذه الملاحظة بأكثر الأفعال، فاذن يوجد أفعال خارجة عن القانون دون أن تخرج بذلك عن مبادئ الأدب .

— تبعا للقواعد الخاصة بكل فضيلة — ان سلطان القانون لا يمتدّ الى هذا الحدّ، أو على العليل لا يستطيع فى هذا الصدد إلا أن ينص نصوصا عامة .

§ ١١ — وفى مقابل ذلك فكل ما يهيئ — خطأ عظيم ينتج من أن أرسـطو نادىٰ بدء قد وضـع السياسة فوق الأدب .

— جميـع النصوص المثبتة فى قوانين — مهما يفعـل القانون فان جزءا عظيما من الفرد بل أحسنه هو خارج عن حكمه بالضرورة . فليست القوانين بدون الأخلاق سيئا مذكورا .

— فلسوف تناقش هـذه المسألة — راجع السياسة ك ٤ ب ١٤ وك ٥ وأيضا فى آخر الأدب الى نيقوماخوس ك ١٠ ب ١٠

— شيئا واحدا بعينه — قد ناقش أرسطو هذه المسئلة فى السياسة ك ٣ ب ٢ ص ١٣١ من ترجمتى الطبعة الثانية .

§ ١٢ — ولكنى أعود الى العدل الجزئى والى العادل الذى يرتبط به من هـذه الجهة . وأميز منه بديا نوعا أول هو العدل التوزيعى للكرامات وللثروة ولسائر المزايا التى يمكن أن تقسم بين أعضاء المدينة ، لأنه يمكن فى توزيع جميع هذه الأشياء أن يقع عدم المساواة كما يمكن أن تكون فيها المساواة بين مدنى وآخر . § ١٣ — والى هذا النوع الأول من العدل أضيف نوعا ثانيا وهو هذا الذى يرتب القيود القانونية للعلاقات المدنيـة وللعقود . وهنا أيضا يلزم التمييز بين نوعين فان من بين العلاقات المدنيـة ما هو إرادى ومنها ماليس كذلك . وأعنى بالعلاقات الارادية مثلا البيع والشراء والعارية والكفالة والاجارة والوديعة والاستصناع ، وإنها إذا سميت عقودا إرادية فذلك لأن الواقع هو أن أساس جميع العـلاقات من هـذا النوع لا يتعلق إلا بارادتنا . ومن جهة أخرى يمكن فى العلاقات اللاإرادية التفصيل . فمنها ما يقع على غير علم منا كالسرقة والزنى والتسميم ورشوة الخدم واختلاس العبيد والقتل بالمفاجأة وشهادة الزور . ومنهـا مايقع بالقوة الظاهرة كسوء المعاملات الشخصـية وحبس الناس بغير وجه حق والسلاسل التى يقيد بها والموت والخطف والجروح التى تخلف العاهة والأقوال التى تجرح والسب المحرض .

---

§ ١٢ — الى العدل الجزئى — أو بعبارة أخرى الى العدل بالمعنى الخاص . ولكن أرسطو لا يدرسـه إلا من جهة الملكة على حسب ما ينظم علاقاتها مع الأهالى أو علاقات الأهالى بينهم .

— العدل التوزيعى للكرامات — انما الدستور هو الذى ينظم كل هذه الفروق .

§ ١٣ — يلزم التمييز بين نوعين — كل هذه التماييز حقة ولكن أرسطو لا يكاد يستخدمها فيما سيلى من نظريته التى تبقى من الغموض بموضع .

الباب الثالث

النوع الأوّل للعدل – العدل التوزيعى أو السياسى يشتبه بالمساواة – العادل هو وسط كالمساوى . العدل يقتضى بالضرورة أربعة حدود : شخصين يوازَن بينهما وشيئين يسندان الى الشخصين ، ولكنه يجب أن يعتدّ بالاستحقاق الخاص للشخصين وتلك هى النقطة الصعبة – العدل الموزِّع يمكن اذن أن يمثل بنسبة هندسية فيها أربعة حدود تكون على النسب التى قدرها الرياضيون .

---

§ ١ – ما دام أن طبع الظلم هو عدم المساواة وما دام الظالم هو غير المساوى فينتج منه جليا أنه يجب أن يكون هناك وسط لغير المساوى وهذا الوسط إنما هو المساواة ، لأنه فى كل فعل مهما كان حيث يمكن أن يكون فيه الأكثر أو الأقل فالمساواة محل أيضا . § ٢ – وحينئذ إذا كان الظالم هو غير المساوى فالعادل هو المساوى ، وهذا ما يراه كل واحد حتى من غير نظر واستدلال . و إذا كان المساوى وسطا فالعادل يجب أن يكون وسطا نظيره . § ٣ – ولكن المساواة تقتضى على الأقل حدّين . وبنتيجة ضرورية أيضا يكون العادل وسطا ومساواة بالنسبة إلى شىء بعينه وأشخاص بأعيانهم . ومن حيث هو وسط فهو وسط لحدين بعينهما هما الأكثر والأقل . ومن حيث هو مساواة فانه مساواة شيئين . وآخرا من حيث هو وسط فانه يتعلق بأشخاص من قبيل بعينه . § ٤ – العادل يقتضى إذن بالضرورة

– الباب الثالث – فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أوديم ك ٤ ب ٢

§ ١ – الظلم هو عدم المساواة – ليس الحدّان متكافئين التكافؤ التام . وإن نظريات هذا الباب مذكورة فى السياسة ك ٣ ب ٧ ف ١ ص ١٦٤ من ترجمتى الطبعة الثانية .

§ ٢ – وسطا نظيره – وهذا هو ما يجعله فضيلة فى نظرية أرسطو .

§ ٣ – العادل وسطا ومساواة – هذا هو التعريف التام للعادل تكوّن من جميع العناصر التى كشفها على التوالى التحليل السابق .

كلها أربعة عناصر على الأقل . فان الأشخاص الذين عليهم ينطبق العادل هم فى عدد الاثنين، والأشياء التى فيها يوجد العادل هى اثنان أيضا . § ٥ — المساواة هى هنا كذلك بالنسبة للأشخاص و بالنسبة للأشياء التى تكون فيها، أعنى أن النسبة التى بين الأشياء هى أيضا النسبة بين الأشخاص . فاذا لم يكن الأشخاص متساوين فلا ينبغى أن تكون أنصباؤهم متساوية . ومن هذا تنشأ المنازعات والمطالبات متى لم يحصل مدّعو المساواة على أنصباء متساوية، أو حينما لم يكونوا متساوين ومع ذلك يأخذون أنصباء متساوية . § ٦ — وهذا نهاية فى الوضوح لو نظر إلى استحقاق الأشخاص بدلا من النظر إلى الأشـياء . فان كلا فى القسمة ليوافق على أن العادل يجب أن يقاس بالاستحقاق النسبي للخصوم . غير أن كل الناس لا يتواضعون على ما صدقات الاستحقاق فان أنصار الديمقراطية يضعونه فى الحرية لا غير، وأنصار الأوليغارشية يضعون الاستحقاق تارة فى الثروة وتارة أخرى فى المولد ، وأنصار الأرسطقراطية يضعونه فى الفضيلة .

§ ٧ — على هذا حينئذ يكون العادل شيئا من المتناسب ، والتناسب ليس محدودا على التخصيص بالعـدد فى وحدته وفى تجرّده، بل هو ينطبق على العدد على وجه

§ ٤ — أربعة عناصر — سيضعها أرسطو فيما يلى على نسبة هندسية أو على نسبة حسابية .

§ ٥ — المنازعات والمطالبات — هذه الفرصة موضحة فى السياسة حيث يكون لها أعظم أهمية ك ٣ ب٧ ف ١ ص ١٦٣ من ترجمتى الطبعة الثانية . و يمكن أيضا مراجعة عدّة فقرات وعلى الخصوص ك ٧ ب ١ ف ١١ وك ٨ ب ١ ف ٧ ص ٣٦٧ و ٣٩٧ ، فالفكرة واحدة هنا وهناك والتعبير يكاد يكون كذلك أيضا .

§ ٧ — وفى تجرّده — يعنى كما يعتـبره الرياضيون . فان العدد المحدّد (فى الخارج) أعنى المخالط للأشخاص وللأشياء يمكن كذلك أن يكون تناسبيا .

العموم، لأن التناسب مساواة النسب وهو يتركب من أربعة حدود على الاقل .

§ ٨ — بديا من البيّن أن التناسب المنقطع مكوّن من أربعة حدود وما الأمر فى التناسب المتصل بأقل وضوحا . فان هذا الأخير يتخذ أحد الحدود كما لو كان هو وحده مكوّنا حدّين ويكرره مرتين . فيقول مثلا نسبة ا الى ب كنسبة ب الى ح . حينئذ ب هو مكرر مرتين بحيث إنه بتكرار ب هذا تكون حدود النسبة فى عدد الأربعة أيضا .

§ ٩ — كذلك العادل يتركب من أربعة حدود على الأقل والنسبة هى واحدة بعينها لأن التقسيم واحد بالضبط بالنسبة للأشخاص وبالنسبة للأشياء، وعلى هذا حينئذ كما يكون الحدّ ا هو الى ب فالحدّ ح يكون الى ى وبالتبادل كما يكون ا هو ح يكون ب هو ى وبالتبع أيضا مجموع اثنين من الحدود هو مناسب لمجموع الحدّين الآخرين وهو يحصّل من جهة ومن أخرى بجمع الحدّين اللذين فصلا عما يليهما . فاذا رتبت الحدود بينها تبعا لهذه القاعدة فحاصل الجمع يبقى عادلا تماما، وعلى هذا حينئذ الجمع بين ا و ح وبين ب و ى هو نموذج العدل التوزيعى . وعادلُ هذا النوع هو وسط بين أطراف لا تكون بدونه فى تناسب بعد . لأن التناسب هو وسط والعدل هو دائما

---

§ ٨ — التناسب المقطع — أو المركب من أربعة حدود مختلفة . فى التناسب المتصل لا يوجد الا ثلاثة لأن حدّ الوسط مكرر مرتين أوّلا كنتيجة ثم كمقدّمة . يمكن أن يرى أن أرسطو يتربد كثيرا فى هذه التفاصيل التى ليست إلا استطرادا .

§ ٩ — والنسبة هى واحدة بعينها — من طرف ومن آخر بين الحدّين الأوّلين وبين الحدّين الأخيرين .

— وبالتبادل — هذا هو احدى تبديلات المحال الجائزة فى كل تناسب .

— وبالتبع أيضا — خاصة أخرى للتناسب بالزيادة فى الكم : مجموع الطرفين هو مساو لمجموع الوسطين .

— هو نموذج العدل التوزيعى — الدورة طويلة للوصول الى هذه النتيجة .

تناسبي . § ١٠ — يسمى الرياضيون هـذا التناسب تناسبا هندسيا والواقع ان المجموع الأوّل فى التناسب الهنـدسى هو للجموع الثانى كما هو كل واحد من الحدّين الى الآخر. § ١١ — ولكن هذا التناسب الذى يمثل العادل ليس متصلا لأنه ليس يوجد من جهـة العدد حدّ واحد بعينه للشخص وللشىء . اذا كان إذن العادل هو التناسب الهندسى فالظالم هـذا الذى هو ضدّ للتناسب . وهو يجوز أن يكون مع ذلك تارة بالأكثر وتارة بالأقل . وهذا هو الذى يجرى فى حقيقة الواقع، فان الذى يرتكب الظلم يأخذ لنفسه أكثر مما ينبغى أن يأخذ، والذى يقع عليه الظلم يأخذ أقل مما يحق له . § ١٢ — ولكن الأمر على عكس ذلك فيما يتعلق بالضرر لأن الضرر الأصغر بموازنته بالضرر الأكبر يمكن أن يعتبر نفعا . والضرر الأصـغر مفضل على الضرر الأكبر وما هو محل للتفضيل إنما هو دائما النفع وكلما كان الشىء مفضلا كان النفع أكبر .

§ ١٣ — هذا هو أحد النوعين اللذين يمكن التميز بينهما فى العادل .

---

§ ١٠ — المجموع الأوّل — يكون أضبط أن يقال ما دام الأمر بصـدد التناسب الهنـدسى : « الحاصل الأوّل » .

— كما هو كل واحد من الحدّين الى الآخر — خاصة أخرى للنسب . يظهر أن أرسطو تعجبه هـذه التفاصيل التى ربما كانت حديثة العهد فى زمانه .

§ ١١ — ليس متصلا — وهذا هو ما ينتج من الفرض عينه ما دام أنه قد فرض ضرورة وجود أربعة حدود : شخصين وشيئين النسبة بينهما واحدة .

§ ١٣ — أحد النوعين — هذا هو العدل التوزيعى . وسيعالج العدل القانونى فى الباب التالى . ولقد أبان أفلاطون أيضا أنه لا يوجد عدل اجتماعى بدون تناسب . ولكنه لم يلح على هـذا المعنى كما ألح عليه أرسطو . راجع هذه المناقشة فى القوانين ك ٦ ص ٣١٧ من ترجمة فكتور كوزان .

البـاب الرابع

النوع الثانى للعدل — العدل القانونى والمعوّض — لا ينبغى أن يجعل القانون أى اعتبار للأشخاص، بل يجب أن ينصرف فقط إلى تقرير المساواة بين الخسارة التى يسببها الواحد وبين الربح الذى يربحه الآخر فى العلاقات التى ليست إرادية، وهذا النوع من العدل هو نوع من التناسب الحسابى — بيان بالرسم — محصل هذه النظرية العامة للعدل .

§ ١ — أما النوع الآخر من العدل فهو العدل المعوض والوازع، وهو الذى يضبط علاقات الأفراد بينهم سواء فى العلاقات الإرادية أم فى العلاقات اللا إرادية . § ٢ — والعادل ههنا يتمثل بشكل مغاير تماما لشكله الأوّل . فان العادل الذى لا يتعلق إلا بتوزيع الموارد العامة للجمعية يجب دائما أن يتبع التناسب الذى جئنا على تفصيله . فاذا كان الأمر بصدد تقسيم الثروات الاجتماعية لزم أن يقع التناسب بالضبط على نسبة ما بين الأنصباء التى يدخل بها كل واحد . وعلى ذلك يكون الظالم أى مقابل العادل هو ما قد يكون مضادا لهذا التناسب . § ٣ — والعادل فى المعاوضات المدنية هو أيضا نوع من المساواة . والظالم نوع من عدم المساواة . ولكن كل ذلك ليس تابعا لذلك التناسب الذى سبق بيانه بل تابعا لتناسب حسابى

— الباب الرابع — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أوديم ك ٤ ب ٤

§ ١ — العدل المعوض والوازع — زدت هذه الكلمات لزيادة البيان .

— الارادية واللا ارادية — ر . ما سبق ب ٢ ف ١٣

§ ٢ — الذى جئنا على تفصيله — يعنى النسبة الهندسية التى فيها تكون الأشياء متناسبة بالنسبة الى الأشخاص الذين توزع عليهم .

— الأنصباء التى يحملها كل واحد منهم — نصيب الثروة ونصيب العمل ونصيب الأهلية الخ .

§ ٣ — لتناسب حسابى فقط — يعنى باقى الطرح لا خارج القسمة ، فان الأمر لم يعد بصدد استحقاق الأشخاص .

فقط . فليس يهم مطلقا أن يكون رجل نابه قد جرد رجلا خامل الذكر من أمواله أو أن يكون خامل الذكر هو الذى جرد الرجل النابه . كذلك لا يهم أن يكون الذى ارتكب الزنى هو رجلا نابه الذكر أو رجلا خاملا . فان القانون لا ينظر إلا إلى الفرق بين الجرائم و يعامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة، وهو إنما يبحث فيما إذا كان الواحد جانيا وما إذا كان الآخر مجنيا عليه وفيما إذا كان الواحد قد ارتكب اضرارا وما إذا كان الآخر قد لحقه الضرر . § ٤ — وبالتبعية يجتهد القاضى أن يسوى هذا الظلم الذى ليس هو إلا عدم مساواة، لأنه متى كان الواحد قد ضُرب وكان الآخر قد أحدث الضربات، متى كان الواحد يقتل والآخر يموت، فان الضرر الواقع من جهة والفعل المحدث من جهة هما مقسمان بلا مساواة، فيحاول القاضى بالعقوبة التى يحكم بها أن يسوى بين الأشياء بأن يجرّد أحد الخصمين من الربح الذى ربحه . § ٥ — وإنى لأستخدم مع ذلك الألفاظ العامة التى اصطلح عليها العرف فى الأحوال التى من هذا القبيل وإن كانت هذه التعابير ليست منطبقة بالضبط فى بعض الأحوال . وأقول الربح فى صدد الذى قد ضَرَب والخسارة فى صدد الذى قد وقع عليه الإيذاء . § ٦ — غير أنه متى أمكن القاضى أن يقدر الخسارة الواقعة فربح الواحد ينقلب خسارة وخسارة الآخر تصير ربحا . وعلى هذا فالمساواة هى الوسط بين الأكثر وبين الأقل . فالربح والخسارة

— و يعامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة — هذا حق نصه وفصه . ولكن التطبيق يمكن أن يختلف كثيرا واعتبارات الأشخاص تستردّ مع الأسف سلطانها .

§ ٤ — هذا الظلم — يفسر هذا أرسطو فى عرض وضيح فكرته .

§ ٥ — اصطلح عليها العرف — فى لغتنا (الفرنسية) هذه الألفاظ هى أقل تخصيصا منها فى اللغة الاغريقية . ومع ذلك اضطررت الى استعمالها .

أو الألم يجب أن يصرفا إلى معنى مضاد أولها بالأكثر والثانى بالأقل، فالأكثر فى النفع والأقل فى الضرر، هذا هو الربح وضدّ ذلك هو الخسارة أو الألم . والمساوى الذى يلزم الوسط بين أحدهما و بين الآخر هو مانسميه العادل، وعلى جملة من القول فان العادل الذى موضوعه تقويم الخطايا هو الوسط بين خسارة الواحد أو ألمه و بين ربح الآخر .

§ ٧ — من أجل ذلك كلما وقعت المنازعات التجئ إلى القاضى . وما الذهاب إلى القاضى إلا ذهاب إلى العدل، لأن القاضى يشبه أن يكون العدل الحى المشخص . يجاء إلى القاضى الذى يمسك بين طرفى المختصمين، بل قد يعطى القضاة أحيانا لقب المصلحين بين الخصوم كما لو كان محققا الحصول على العدل بمجرّد الحصول على الوسط القويم . § ٨ — فالعادل إذن هو وسط ما دام القاضى نفسه وسطا . والقاضى يسوى بين الأشياء . قد يمكن القول بأن القاضى — بصدد نصيب مقسوم إلى جزئين غير متساويين أكبرهما يربو على النصف — يقطع ما زاد ويصله بالجزء الأصغر . ثم متى كان الكل مقسوما إلى قسمين متساويين تماما فكل واحد من المترافعين يعترف بأن عنده النصيب الذى يجب أن يؤول اليه، أعنى أن المترافعين لهما كليهما نصيب مساو . § ٩ — غير أن المساوى هو الوسط بين النصيب الأكبر

---

§ ٧ — التجئ الى القاضى ... العدل الحى المشخص — تعبيرات جميلة حقيقة بجلال الموضوع .

— لقب المصلحين — ولقد أحسن أرسطو بأن وضع لفظ "أحيانا" لأنه لا يمكن أن يوجد مصالحون حقيقيون أو محكمون فى الواقع الا اذا رضيهم الخصوم، والمجرم لا يقبل العدل من هو على العموم يجتنبه حتى يفرّ من العقاب الذى يخشاه . ولا يكون التحكيم الا فى القضايا المدنية .

§ ٨ — والقاضى يسوى بين الأشياء — تكرير لما قبل آنفا .

— فكل واحد من المترافعين يعترف — ان المترافع المحكوم عليه يكاد لا يعترف البتة بأن القاضى كان عنده الحق .

والنصيب الأصغر على نسبة حسابية . لهذا كان لفظ العادل فى اللغـة الإغريقية يكاد يكون ممـاثلا للفظ الذى يدل على القسمة المتساوية إلى قسمين وأنه يكفى تغيير حرف واحد من طرف ومن آخر حتى تكون الكلمات التى تدل على العادل والقسمة إلى اثنين والقاضى والذى يقسم شـيئا إلى اثنين كلمات متشابهات تمـام التشابه . § ١٠ — فى شيئين تساويا إذا نزع من الشـانى كمية معينة تضاف إلى الآخر، فاق الأوّل الثانى بضعف الكمية المضافة، لأنه إذا اقتصر على حذف هذه الكمية من أحدهما دون أن تضاف إلى الآخر، فالشيء الأوّل لا يفوق الثانى إلا بهذا الفرق مرة واحدة . وعلى هذا حينئذ يفوق النصيب المزيد عليـه بواحد نصف الشيء . وهـذا النصف فى دوره يفوق بواحد النصيب الذى منـه نزع بعض الشيء . § ١١ — ومن هذا يمكننا أن نعلم ما يلزم نزعه من هذا الذى عنده الأكثر وما يلزم ردّه على ذاك الذى عنـده الأقل . يلزم أن يضاف إلى الحدّ الذى عنده الأقل كل الكمية التى بها يفوقه النصف، وأن يُنقص من الحدّ الأكبر كل الكمية الزائدة على النصف . § ١٢ — لتكن ثلاثة خطوط ا ا و ب ب و ت ت مساوية بعضها

§ ٩ — فى اللغة الاغريقية — لقد توسعت قليلا فى هذه النقطة لأجعل التقريب الذى يفعله أرسطو أكثر ظهورا . وان هذه المعادلات الاشتقاقية غير مأمونة وقليلة الذوق ولقد كان أولى بأرسطو أن يتركها الى " قراتيل " الذى ربمـا كان هو الذى أوحى اليه بهذه المقارنة .

§ ١١ — ومن هنا يمكننا أن نعلم — هذه التقاسيم هى نظريا أبسط ما يكون . وأما فى العمل فالتقدير هو دائمـا صعب جدّا . ومهما قال المرء فى نفســه انه يلزم الأخذ من هذا واعطاء ذاك فالمقياس دائمـا دقيق وغير مأمون .

§ ١٢ — لتكن ثلاثة خطوط — ايضاح هنـدسى محض لا يريد شيئا على بيان الموضوع بل ربمـا يضره .

لبعض فمن ا ا يحذف الجزء ا ى وإلى ت ت نضيف الجزء ت ى فينتج أن الخط بتمامه ت ت ى يزيد على ا ى بالجزء ت ى وبالجزء ت ف . وهو يزيد إذن أيضا على ب ب بمقدار ت ى .

ا ـــــ ي ـــــ ا

ب ـــــــــ ب

ى ـــــ ت ـــــ ف ـــــ ت

(قد يمكن أن يقال إن الأمر هو كذلك فى جميع الفنون كما هو هنا فى العدل. فان الفنون لا تقوم لها قائمة إذا كان الفاعل فى كل منها لا يفعل بمقدار معين وعلى صورة معينة ، وإذا كان الشيء الذى يجب أن يقبل الفعل لا يقبله كذلك بمقدار معين وعلى صورة معينة) . § ١٣ — أضيف الى ذلك أيضا أن اسم الربح واسم الخسارة اللذين نستخدمهما فى التعبير إذ ندرس العدل قد أتيا من المعاوضة والعقود الاختيارية ، فحينما يكون للمرء أكثر مما كان له من قبل فعباره هذا أنه أفاد ربحا . وعلى الضدّ حينما يلقى المرء أن له أقل مما كان فعباره هذا أنه أصاب خسارة . وهذا هو ما يقع مثلا فى معاملات البيع والشراء وفى جميع العقود التى يرك

— (قد يمكن أن يقال ...) — كل هذه الجملة التى وضعتها بين قوسين خارجة عن الموضوع وليس هنا محلها وان كانت كل النسخ المخطوطة تثبتها والمفسرون اليونانيون عند تفسيرها يثبتون صحتها . راجع فيما يلى الجملة بعينها مكررة فى الباب التالى ف ٧

§ ١٣ — أضيف الى ذلك أيضا — هذا يتعلق بما سبق بيانه ولكنه لا يتفق تماما مع ما سبق آنفا من مرة . ولا شك فى أن بالمتن تشويشا فى هذه النقطة . ومع ذلك فان أرسطو حاول أن يبين [illegible] أتى بها فى الفقرة الخامسة .

القانون فيها للمتعاقدين الحرية التامة . غير أنه حينما لا يكون للمرء أكثر ولا أقل مما كان له وتبقى الأشياء على ما كانت عليـه من قبل فيقال إن كل واحد له ماله وإنه لا أحد خسر خسارة ولا أفاد ربحا .

§ ١٤ — وعلى جملة من القول فالعادل هو الوسط القيم بين ربح ما وبين خسارة ما فى العلاقات التى ليست إرادية وانه ينحصر فى أن يكون لكل واحد نصيبه المساوى من بعدُ كما هو من قبل .

---

§ ١٤ — فالعادل هو الوسط القيم — فى العدل المعوّض والوازع .

البـاب الخامس

المثل بالمثل أو القصاص لا يمكن أن يكون قاعدة العدل — خطأ الفيثاغورسيين — قاعدة المثل بالمثل التناسبية فى إسداء المعروف هى رابطة الجمعية — قاعدة المعاوضة : مركز العملة فى جميع العقود الاجتماعية ، وان مركز العملة هذا باعتبارها مقياس كل شيء انما هو اصطلاحى صرف — الحد العام للعدل والظلم .

---

§ ١ — المثل بالمثل أو القصاص يظهر لبعض الناس أنه الوسط المطلق . وذلك هو مذهب الفيثاغورسيين الذين حدّوا العادل بأن قالوا بصورة مطلقة "أن يرد المرء للغير ردا تاما ما وصله منه" ولكن القصاص لا يتفق مع العدل التوزيعى ولا مع العدل المعوّض والوازع . § ٢ — ومع ذلك يزعمون ويلحون أن القصاص إنما هو عدل "رادامنت" :

"أن يحتمل المرء ما قد فعل، ذلك هو العدل الحق"

§ ٣ — غير أنه يوجد من الحالات ما لا يتناوله هذا المذهب، مثال ذلك إذا كان هذا الذى أحدث الضربات هو القاضى فانه لا ينبغى أن يُضرب هو أيضا، وإذا كان على ضد ذلك رجل ضرب القاضى فانه لا يكفى أن يُضرب . بل يلزم أيضا أن يعاقب ويجب زيادة على هذا أن يفرّق تفريقا عظيما بين ما إذا كانت

— الباب الخامس — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أوديم ك ٤ ب ٤

§ ١ — المثل بالمثل أو القصاص — اضطررت الى أن أضع هاتين الكلمتين لتحصيل قوة الكلمة الوحيدة التى استعملها المتن .

— وهذا هو مذهب الفيثاغورسيين — الذين قد ألحوا مع ذلك أيضا فى مسئلة العدل نفسه .

— أن يحتمل المرء ما قد فعل — لا يعرف من قائل هذا البيت الذى ينسبه بعض المفسرين الى "هزيود" وهو مع ذلك لا يوجد فى مؤلفاته .

§ ٣ — من الحالات ما لا يتناوله هذا المذهب — وليس أهمها الحالات التى يذكرها أرسطو .

الجريمة قد وقعت عمدا أو خطأ . § ٤ — على أنى أعترف بأنه فى جميع المعاملات العادية التى يتداولها أهل المدينة بينهم هذا النوع من العدل، أعنى المبادلة التناسبية والتى ليست متساوية بالضبط، هو عين رابطة الاجتماع . إن الدولة لاتقوم إلا بتبادل المنافع هذا . وهو الحامل لكل واحد على أن يؤدى مع التناسب ما قد قبل . وفى الواقع من الأمر أحد الشيئين لازم : إما أن يبحث عن دفع الشر بالشر وإلا فالجمعية ضرب من الاستعباد إذا لم يتمكن المرء فيها من دفع الشر الذى أصابه، وإما أن يبحث عن مقابلة الخير بالخير وإلا لما وجد تبادل المنافع بين سكان المدينة مع أن هذه المعاوضة فى المنافع هى قوام الجمعية . § ٥ — وهذا يوضح لنا أيضا لماذا وضع هيكل الألطاف فى آهل أحياء المدينة بالناس لأجل أن يحمل الناس على أن يؤدوا إلى كل منهم ما أداه إليهم من المنافع فان ذلك هو خاصة اللطف . يلزمك أن تصنع المعروف فى دورك مع ذلك الذى صنع بك المعروف ثم يجب عليك أن تأخذ نفسك بأن تبدى معروفا جديدا تسديه اليه .

---

§ ٤ — هو عين رابطه الاجتماع — تلك هى نظريات حقة كل الحق وإنسانية كل الانسانية استعارها أرسطو من أفلاطون وحدّها بحدود أضبط ووضحها أكثر من مرة فى السياسة . وان هذه النقطة مذكورة فيها . ك ٢ ب ١ ف ٤ ص ٥٢ من طبعتى الثانية .

— الشر بالشر — يعنى أرسطو بالطرق القانونية من سيرتك .

— ضرب من الاستعباد — بدون العدل الاجتماعى يصبح الطيبون عبيدا للخبيثين أو تُبدَّل الجمعية حربا مستديمة .

§ ٥ — هيكل الألطاف — فى المعنى ما فى اللفظ من مسحة الادعاء .

— خاصة اللطف — يجب لاظهار المعنى أن يضاف اليه "وعرفان الجميل" .

§ ٦ — يمكن تمثيل هــذه المبادلة التناسبية للمنافع بشكل مربع توجه حدوده المتقابلة الى اتجاه القطر وليكن مثلا المعمار ا وصانع الأحذية ب والبيت حـ والحذاء ى . على هــذا المعمار يقبل من صانع الأحذية العمل الخاص به وفى مقابلة هذا يدفع اليه العمل الذى يعمله هو. فاذا كان حينئذ بين الخدم المتبادلة مساواة تناسبية ثم وجدت فيها مقابلة المثل بالمثل فى المنفعة، كان الأمر على ما قد ذكرت، وإلا فلا مساواة ولا ثبات لهذه الروابط، لأنه ما دام أنه يمكن أن صنيع أحدهما يساوى أكثر من صنيع الثانى فيلزم بالضرورة إرجاعهما الى المساواة . § ٧ — وهذه القاعدة تُتمشى فى جميع الفنون فان هذه الفنون تكون مستحيلة إذا كان الفاعل الذى يجب أن ينتج لا يفعل بمقدار ما وعلى صورة ما من جهة ، ومن جهة أخرى إذا كان الذى يجب أن يقبل الفعل ويستهلكه لا يقبل هــذا الفعل بمقدار معين وعلى صــورة معينة . والواقع أنه لا معاملة ممكنة بين عاملين متشابهين، بين طبيبين مثلا، ولكن المعاملات المشتركة ممكنة بين طبيب وبين مزارع مثلا وعلى العموم بين أناس مختلفين ليسوا متساوين وأنه يلزم التسوية بينهم قبل أن يتعاقدوا .

§ ٨ — على هــذا حينئذ يلزم دائما أن تكون الأشياء التى تحصل عليها المعاوضة

---

§ ٦ — بشكل مربع — معرف آخر فى استعمال الهندسة ومع ذلك فان أرسطو لم يذهب هنا بهذه المقارنة بعيدا لتكون مفيدة، ولا يدرى لماذا رجع اليها .

— على ما قد ذكرت — يعنى أن تكون الجمعية حسنة التأليف والنظام وأنها تستطيع البقاء .

§ ٧ — وهذه القاعدة تمشى ... — راجع ما سلف فى الباب السابق ف ١٢ تحد هذه الجملة . ولكن يظهر أنها هنا فى موضعها .

— بين طبيبين — من حيث كونهما طبيبين .

§ ٨ — على هذا حينئذ — التفاصيل الآتية مهمة حد الأهمية والأفكار محكمة غاية الاحكام . ولكن يظهر أن نظرية العملة هذه هى استطراد فى هذا الموطن ويمكن مراجعتها بالطول فى السياسة ك ١ ب ٣ ف ١١ ص ٣٠ وما بعدها من ترجمتى الطبعة الثانية .

قابلة للقارنة على نقطة ما فيا بينها وهنا محل العملة . فانه يمكن أن يقال إن العملة ضرب من الوسـط أو من الوسيط ، فانها المقياس المشترك بين جميع الأشياء ، و بالنتيجة تقوّم الثمن العالى للواحد كما تقوّم الثمن الواطى للآخر . فهى تبين كم حذاء يلزم لتساوى قيمة بيت مثلا أو قيمة موادّ غذائية تستهلك . فيلزم إذن بين المعمار وصانع الأحذية عدد من الأحذية معلوم لتساوى ثمن البيت أوعدد معلوم من الأحذية لثمن الأغذية . وبدون هذا الشرط فلا معاوضة ولا اجتماع ممكنان ، ولا تحقق لأحدهما ولا للآخر إذا لم يمكن البتة الوصول الى تقرير نوع من المساواة بين الأشياء .

§ ٩ — أكرر أنه يلزم على ذلك إيجاد مقياس وحيد يمكن أن ينطبق على كل شيء بلا استثناء، غير أن الحاجة التي بنا بعضنا لبعض هى فى الحقيقة الرابطة المشتركة التي هى ملاك الجمعية . فاذا لم يكن بالناس من حاجات البتة أو لم يكن لهم حاجات متشابهة فلا معاوضة بينهم أو على الأقل لا تكون كما هى . ولكن العـملة بمواضعة اختيارية قد صارت بوجه ما آلة الحاجة وعلامتها . وتذكارا لهذه المواضعة أعطى للعملة فى اللغة الإغريقية اسم مشتق من اللفظ الدال على القانون ، لأن العملة لا توجد فى الطبيعة ولا توجد إلا تبعا للقانون وفى قدرتنا أن نغيرها وأن نصيرها عديمة النفع إن شئنا .

§ ١٠ — حينئذ لا توجد مبادلة حقة إلا حينما تسوى الأشـياء سلفا وتكون علاقة الزارع مثـلا بالحذّاء هى أيضا علاقة عمـل أحدهما بعمل الآخر . ولكنه

§ ٩ — الحاجة التي بنا ... — لقد أيد أرسطو دائما حق أن الانسان كائن اجتماعى بالطبع .

— اسم مشتق — اضطررت الى أن أتوسع هنا فى نص المتن لأن لغتنا (الفرنسية) لا تسمح بالتقريب الاشتقاقى الذى يصنعه أرسطو بين الكلمتين اللتين يستعملهما . ولست مايحتمل أن هذا التقريب مضبوط .

— وأن نصيرها عديمة النفع — راجع السياسة ك الموطن الذى أتيت على ذكره آنفا .

لا يلزم اشـتراط علاقة التناسب متى كانا قد أتمـا المعاوضة بينهما وإلا كان لأحد الطرفين دائما أكثر من الآخر الوحدتان اللتان كنا نتكلم عليهما آنفا . لكن متى كان لا يزال عند كليهما ماله فهما إذن متساويان وهما فى شركة حقة ، لأن هذه المساواة يمكن أن تتقرر بمحض اختيارهما . فليكن الزارع ا والغذاء الذى ينتجه ث والحذّاء ب وعمله الذى وصل الى حدّ المساواة ء فاذا كانت مبادلة المنافع لا توجد بالقيود التى ذكرناها فليس هناك اشـتراك بين الناس . § ١١ — وإن ما يثبت أنها هى الحاجة وحدها التى تقرّب بين طرفى المتعاقدين وتجعل منهما كوحدة هو انه متى كان رجلان لاحاجة بأحدهما الى الآخر كلاهما أوأحدهما فقط فانهما لا يأتيان المعاوضة، كما أنهما مدفوعان لاتيانها متى كان أحدهما فى حاجة الى ما عنـد الآخر . فاذا كان فى حاجة الى النبيذ مثلا فانه يعطى عوضا منه القمح الذى عنده والذى يمكن أخذه، فيلزم إذن أن يسوّى بين الشيئين من الجهتين . § ١٢ — غير أنه إذا لم يكن المرء فى حاجة الى شىء فى الحال فان ما يحفظه تحت يديه من النقود شبه كفالة تكفل إمكان المعاوضة فى الاستقبال متى مسّت الحاجة، لأنه يلزم أن يكون هذا الذى يعطى النقود حينئذ على ثقة من أن يجد المقابل ممـا سيطلبه . ومع ذلك فالعملة نفسها خاضعة للتغييرات عينها، فهى لا تحفظ دائما قيمة واحدة ولو أن قيمتها أثبت من قيم الأشياء

§ ١٠ — كنا نتكلم عليهما آنفا — ر . الباب السابق ف ١١

— فى شركة حقة — لأن لكل منهما حاجة بالآخر فى المعاوضة الخصوصية التى يشرعان فيها .

— فليكن الزارع ا — ان استخدام هذه الصيغ الحرفية تصايق الفكرة عوضا عن أن تساعدها .

§ ١٢ — اذا لم يكن ... فى الحال — يطول الاستطراد شيئا فشيئا . وهذا هو من الاقتصاد السياسى وليس من علم الأخلاق . وان أرسطو ليسرف فى السهو عن أن موضوعه فى هذا الباب انما كان تفنيد نظرية الفيثاغورثيين على القصاص الذى هو فى مذهبهم الشكل المطلق للعدل .

التى هى تمثل قيمتها وأقل منها تغيرا . حينئذ يلزم أن يوجد تقويم عام للأشياء لأنه بهذا وحده تكون المعاوضة ممكنة على الدوام. فاذا وقعت المعاوضة فبهذا عينه يكون الاجتماع والتجارة . وبصيرورة العملة مقياسا عاما تقاس به جميع الأشـياء بعضها بالنسبة للبعض الآخر تكون العملة هى المسوية بين كل الأشياء . على ذلك بدون المعاوضة لا تجارة ولا جمعية، وبدون مساواة لا معاوضة، وبدون مقياس مشترك لا مساواة ممكنة . وفى الواقع لا يمكن أن أشياء مخالفة بعضها لبعض الى هذا الحد يكون بينها مقياس مشترك . غير أن من المحقق أنه يمكن عند الحاجة الوصول بلا كبير عناء الى قياسها كلها على قدر الكفاية . § ١٣ — وإذن يلزم أن توجد وحدة للقياس ولكن هـذه الوحدة تحكمية واصطلاحية . إنها تسمى العملة . كلمة لهـا فى الإغريقية المعنى الاشتقاقى الذى ذكر وهى تجعل كل شىء ممكن القياس نسبيا لأن كل شىء بلا ٱستثناء يقاس بوساطة العملة . فلتكن دار ا وعشرة مناجم ب وسريرث وليكن ا نصف ب أعنى أن الدار تقوّم بخمسة مناجم أو تساوى خمسة مناجم ونفرض أيضا أن السريرث لا يقوّم إلا بعشر ب . على هذه المعلومات يرى بسهولة كم يلزم من السرر لتساوى الدار أى أنه يلزم خمسـة ، فليفهم أن المعاوضة كانت قبل أن توجد العملة على هذه الطريقة أى مبادلة عرض بعرض لأنه لا يهم أن خمسة أسرّة تبادل بدار أو بأى شىء آخر تكون له قيمة خمسة الأسرة .

§ ١٤ — حينئذ يرى بناء على جميع هذه الاعتبارات ما هو العادل وما هو الظالم .

---

§ ١٣ — انها تسمى العملة — تكرير لما مر .

— فلتكن دار ا — تطرف آخر فى الصيغ الحرفية .

§ ١٤ — حينئذ يرى — نتيجة كان يمكن الحصول عليها مباشرة وبأسرع من ذلك كثيرا

ومتى تعينت هـذه النقط يرى أيضا أن العـدالة الشخصية أى المزاولة الشخصية للعدل هى وسط بين ظلم مرتكب وبين ظلم محتمل . فمن جهـة أن واحدا عنده الأكثر والآخر عنده الأقل . غير أنه إذا كان العدل وسطا فليس شأنه كالفضائل المتقـدمة ، ذلك لأن مركزه الوسط فى حين أن الظلم مركزه فى الطرفين .

§ ١٥ — فالعدل هو الفضيلة التى تحمل على أن يسمى عادلا الانسان الذى يتعاطى العادل فى سلوكه باختيار عقلى حرّ والذى يعرف كذلك أن يجريه على نفسه بالنسبة للغـير وأن يجريه بين أشخاص آخرين، والذى يعرف أن يعمل لا على طريقـة أن يعطى نفسه أكثر وجاره أقل إذا كان الشيء نافعا وعلى العكس إذا كان ضارا، بل الذى يعرف أن ينصف غيره من نفســه إنصاف مساواة تناسبية كما لو كان ليقضى فى خصومات الأغيار .

§ ١٦ — أما الظلم فهو بالضبط ضدّ لكل ذلك بالنسبة للظالم. الظالم هو الافراط بالأكثر والتفريط بالأقل معا فى كل ما يمكن أن يكون نافعا أو ضارا ولا يقيم وزنا للتناسب أبدا . وعليـه فالظالم هو إفراط وتفريط معا لأنه بلا انقطاع فى الافراط أو فى التفريط بالنسبة الى الشخص نفســه، لأنه اذا كان الشيء طيبا فالرجل الظالم يأخذ لنفسه قسطا عظيما ويأثم بالافراط ، ومتى كان ضارا يأثم بالتفريط إذ يأخذ لنفسه منه أقل ما يستطيع وبالنسبة للآخرين. ذلك بان هذه الميول هى على العموم بعينها فى الحالين . إن الرجل الظالم دون أن يهتم البتة بالقواعد العادلة للتناسب يقضى

— الظالم هو فى الطرفين — فى حين أن الطرفين فى الفضائل الأخرى كانا متضادين . فأرسطو حينئـذ يظهر عيب نظريته العامة على الفضيلة .

بالمصادفة وحسبما يجيء كما لو كان الشأن فى الظلم أن الضرر الاقل ليس فى احتماله والاكبر فى اتيانه .

§ ١٧ — تلك هى الاعتبارات التى كنت أريد ذكرها على العدل والظلم وعلى طبيعة كليهما وعلى الظالم والعادل أيضا على وجه العموم .

§ ١٦ — الضرر الأقل ... ليس فى احتماله — مبدأ أفلاطونى . راجع "الفرغياس" ص ٢٨٤ من ترجمة فكتور كوزان .

البـاب السادس

– فى أركان الظلم والجريمة وشروطهما – يجوز أن يرتكب الانسان جناية دون أن يكون جانيا مطلقا – فى العـدل الاجتماعى والسياسى – فى القاضى المدنى وولايته السامية وثوابه الشريف – حق الأب والسيد لا يمكن أن يختلطا بالحق السياسى – بين الزوج وزوجه نوع من العدل السياسى .

§ ١ – لمـا أنه من الممكن أن الذى يرتكب ظلما أو جناية لا يكون بعد ظالمـا أو جانيا تماما يمكن أن يتساءل عن النقطة التى فيها يكون الانسان على الحقيقة ظالمـا ومذنبا فى كل نوع من الظلم، مثال ذلك سارق زان قاطع طريق؟ أفلا ينبغى هنا أى تفريق بحال من الأحوال ؟ إذن رجل يزنى بامرأة وهو يعلم حق العلم ما هى عليـه ولكن بدون أى سبق إصرار وتكون الشهوة هى التى جرته الى هذا . § ٢ – لاشك أنه اقترف جناية ولكنه ليس جانيا حقا . وعلى هذا القياس يجوز أن لا يكون لصا مع أنه قد سرق، ولا زانيا ولو أنه قد ارتكب الزنى . وكذلك الحال فى سائر أنواع الجرائم .

– الباب السادس – فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أوديم ك ٤ ب ٦

§ ١ – لما أنه من الممكن – يعنى أرسطو أنه يمكن ارتكاب فعلة آثمة دون أن يكون الفاعل آثما تماما . وان العادة وحدها وضمير الاجرام هما ركنا سوء الخلق . وهذا ينتج من نظرية الفضيلة التى فيها أعار العادة بحق أهمية عظمى . راجع ما سبق ك ٢ ب ١ ف ٤

– ومذنبا – زدت هذا اللفظ لأن « ظالما » ما كانت تكفى وحدها .

– اذن – هذا يعود على السؤال الأول لا على الثانى مادام أن أرسطو يؤيد أنه لابد من تقدير الظروف والنيات . على أن فى مذهب الرواقيين الذى هو أشدّ لا يراد قبول أمثال هذه الفروق بل كل الحدثات مؤثمة على السواء ويجب العقاب عليها . هذا غلو .

§ ٢ – يجوز أن لا يكون لصا – لأنه ليس له عادة السرقة ولا هو يريد هذه العادة . ولكن على حسب طبع الجريمة خطيئة واحدة تكفى لتوقيع العقوبة وتبريرها .

§ ٣ — ذكر فيما سبق ما هي العلاقة بين القصاص أو المعاملة بالمثل وبين العدل. غير أننا لا ننسى أن ما يبحث فيه هنا إنما هو العادل المطلق والعادل الاجتماعي معا. أعني العادل مطبّقا على أناس يشتركون في حياتهم ليحققوا استقلالهم والذين هم أحرار متساوون إما تناسبيا وإما شخصيا وإما عدديا. وبالنتيجة كلما كانت أموالهم ليست مكفولة لهم فلا عدل اجتماعي بالمعنى الأخص عندهم بين بعضهم والبعض. بل هناك فقط عدل كيفما اتفق يشبهه قليلا أو كثيرا. لأنه لا عدل إلا حيث يوجد قانون يفصل بين الناس. ولا قانون إلا حيث يكون الظلم ممكنا ما دام الحكم هو الفصل بين العادل والظالم. وحيث يكون الظلم ممكنا قد يمكن أن تقع أفعال ظالمة، لكن حيث ترتكب الأفعال الظالمة فليس هناك دائما ظلم حقيقي أي فعل إسناد المرء إلى نفسه منافع حقيقية أكثر مما ينبغي له وأضرارا حقيقية أقل مما يجب عليه احتماله.

§ ٤ — ذلك هو الذي يجعلنا لا نسند السلطان الى الشخص بل الى العقل، لأن الشخص صاحب السلطان سرعان ما لا يعمل إلا لنفسه وحده ولا يتأخر عن أن يصير

§ ٣ — ذكر فيما سبق — في الباب السابق ف ١

— العادل المطلق والعادل الاجتماعي — هذه المناقشة لا رابطة بينها وبين السابقة التي تركها قبل تمامها. بل بالأولى تعود على المناقشة التي كان قد بدأها من غير أن يستقصيها في الباب السابق.

— والذين هم أحرار متساوون — هذه المبادئ الشريفة هي التي وضعها أرسطو في كل سياسته. ولكن لسوء الحظ ما كان القدماء يطبقونها إلا على المدنيين ويستثنون منها العبيد.

— عدل كيفما اتفق — لا توجد جمعية أيا كان مبلغها من الرداءة تستطيع أن تستغني عن العدل أو بالقليل مظاهر العدل.

— الحكم هو الفصل — هذه الجملة توجد بعينها تقريبا في السياسة ك ١ ب ١ آخر الصحيفة ٩ من ترجمتي الطبعة الثانية.

— فليس هناك دائما ظلم حقيقي — هذه هي المسئلة التي وضعت في أوّل الباب.

طاغية. لكن القاضى الذى أودع السلطان هو حارس العدل واذا كان حارس العدل فهو أيضا حارس المساواة . فلا يخطر بباله البتة فيما يخصه أن يسند إلى نفسه أكثر مما له مادام أنه عادل ولا يختص نفسه البتة بنصيب أكبر فى المنافع التى هى للتقسيم إلا إذا قضى التناسب بأن يستحق فى الواقع أكثر من سواه. وعلى هذا يمكن القول بأنه على هذا المعنى يعمل للغير . وهذا هو الذى حملنى على القول بأن العدل نعمة وفضيلة تخص الأغيار أكثر من اختصاصها بالشخص نفسه كما وضحنا ذلك فيما مضى .

§ ٥ — حينئذ يستحق القاضى مكافأة يجب أن يعطاها وهذه المكافأة هى الشرف والاعتبار . وأجدر بأولئك الذين لا يكتفون بهذا الأجر الشريف أن يكونوا طغاة .

§ ٦ — حق السيد وحق الأب لا يندمجان فى الحقوق التى تكلمنا عليها ولكنهما يشبهانها . يفهم فى الواقع أنه لا يوجد ظلم بمعنى الكلمة ممكن فى حق من نملك . وإن ملك يمين الرجل وولده ما دام ليس له من العمر إلا سن معلومة وليس بمعزل عن أبيه هما بجزء منه. وما كان امرؤ ليريد مع الروية الاضرار بنفسه . لذلك لا ظلم من المرء فى حق ذاته . حينئذ فلا شىء هنا من العدل ولا من الظلم الاجتماعى

§ ٤ — وهذا هو الذى حملنى على القول — راجع ماسبق فى هذا الكتاب ب ١ ف ١٥

§ ٥ — هى الشرف والاعتبار — قال أرسطو فيما سبق ك ٤ ب ٣ ف ٦ عند الكلام على المرىء إن التكريم هو أسمى مكافأة فى طاقة الناس للاعتراف بفضل أمثالهم وأهليتهم وهى التى يطمعون فيها لأنفسهم .

§ ٦ — من نملك — هذه هى نتيجة نظريات أرسطو على الرق، ولكن من الباطل فى الواقع أن يمكن على هذا المعنى أن يكون شخص مملوكا لشخص آخر، فان السيد مهما قال أرسطو يمكن أن يكون ظالما فى حق عبده والوالد فى حق ولده .

— بجزء منه — هنا ترك الفيلسوف نفسه تنخدع بعبارة مجازية . راجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٠ ص ٢٢ من ترجمتى الطبعة الثانية .

والسياسى . فالعادل السياسى لا يوجد إلا بنصوص القانون ولا ينطبق إلا على الناس الذين يجب بالطبع أن يحكمهم القانون . وهؤلاء الناس هم أولئك الذين فى مساواتهم يمكن أن يتناوبوا الحاكمية والطاعة . من أجل ذلك كان هذا النوع من العدل أكثر انطباقا على الزوج بالنسبة لزوجه منه على الوالد بالنسبة لأولاده أو على السيد بالنسبة لما ملكت يمينه . وإن العدل الذى يسير الأرقاء والأولاد إنما هو العدل المنزلى الذى يختلف هو أيضا عن العدل السياسى والمدنى .

– العدل المنزلى – راجع السياسة ك ١ ب ١ و ٢ و ٥

الباب السابع

في العدل الاجتماعي وفي القانون المدني والسياسي يلزم التمييز بين ما هو طبيعي وما هو قانوني محض — الأشياء الطبيعية وإن لم تكن غير متغيرة إلا أنها مع ذلك أقل محلا للتغير من القوانين الانسانية — يوجد تحت كل نص خاص من القانون مبادئ عامة لا تتغير البتة — التمييز بين الجريمة الخاصة وبين الظلم على العموم .

---

§ ١ — في العدل المدني وفي القانون السياسي يمكن التمييز بين ما هو طبيعي وبين ما هو قانوني محض . فما هو طبيعي إنما هو هذا الذي له قوّته ذاتها حيثما كان وليس تابعا البتة للقوانين التي يصدرها الناس لمعنى أو لمعنى آخر . وما هو قانوني محض هو ذلك الذي يمكن مبدئيا أن يقع على صورة أو أخرى مضادة لها بلا فرق وعلى سواء . غير أنه تزول عنه هذه السوائية متى نصه القانون . مثال ذلك أن القانون يأمر بجعل فدية الأسرى أو أن تذبح معزى قربانا للمشترى لا نعجة . وعلى هذا النحو جميع النصوص الخاصة بالأفراد، فللقانون أن يأمر بتقريب القربان الى "برازيداس" . وذلك هو الشأن في كل ما توجبه الأوامر العالية الخاصة . § ٢ — من الناس من يرى أن العدل في كل صورة بلا استثناء له خاصة قابلية التغير . وعلى رأيهم يكون ما هو طبيعي حقا غير قابل للتغير له قوّته عينها وخواصه ذاتها حيثما كان . على

— الباب السابع — في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب الى أوديم ك ٤ ب ٧

§ ١ — في العدل المدني وفي القانون السياسي — لا يوجد في المتن الا كلمة واحدة .

— ما هو طبيعي... قانوني محض — تمييز عميق وبسيط يبطل جميع ضلالات السوفسطائيين الذين يظنون العدل لا يتعلق الا بالقانون .

— أن تذبح معزى — لقد اختار أرسطو عن عمد الأمثلة التافهة .

— الى برازيداس — وهو قائد لقدمونى هلك في حرب بلوبونيزيا . وان القانون كان في استطاعته أن يأمر بتقريب القربان الى أحد أفراد الناس .

§ ٢ — العدل في كل صورة بلا استثناء — تراجع هذه المناقشة في "غرغياس" لأفلاطون ومقدّمة تلفليس،

ذلك فالنار تحرق فى بلادنا كما تحرق فى بلاد فارس سواء بسواء فى حين أن القوانين الانسانيــة والحقوق التى تقررها هى فى تغير مستمر . § ٣ — هــذا الرأى ليس صحيحا كامل الصحة بالضبط ولكنه مع ذلك صحيح بجزئه . بالنسبة للآلهة ربمـا لا يكون شيء من هذا التغير والانتقال، ولكن بالنسبة لنا توجد أشياء عرضة للتغير مع أنها طبيعية . ومع ذلك فالكل ليس متغيرا ويمكن التمييز بحق فى العــدل المدنى والســياسى بين ما هو طبيعى وما هو ليس كذلك . § ٤ — ومع التسليم بأن كل شيء هو متغير فى هــذا فان من بين الأشــياء التى يمكن أن تكون أيضا على خلاف ما هى عليه ما قد يمكن فيها التمييز بوضوح بين التى هى متغيرة بطبعها وبين تلك التى دون أن تكون متغيرة بطبعها لا تصير كذلك إلا بفعل القانون أو الاصطلاحات . وهــذا التمييز يمكن أن يوافق كذلك تمــام الموافقة أشياء أخر غير العدل، وبهــذه المثابة اليد اليمنى فهى بالطبع أكثر استعدادا لخدمتنا مع أن كل الناس يستطيع أن يصير أعسر يسَرا . § ٥ — وإن الشأن فى نصوص العدل المبنية على المواضعات والمنفعة كالشأن فى المقاييس التى تقــدر بها الأشياء . فان مكاييل النبيذ والحنطة ليست فى كل مكان متساوية الأحجــام . وإنها فى كل مكان على الســواء أكبر

§ ٣ — فالكل ليس متغيرا — كان يمكن أرسطو أن يتخذ تعبيرا أحدّ من هذا وأقطع . فان سقراط قد وضع للأدب مبادئ ثابتة على الاطلاق . وفى الواقع أن أرسطو هو فى هذه النقطة على رأى أستاذه أفلاطون .

§ ٤ — التى هى متغيرة بطبعها — يظهر أرسطو فى هذا المقام بالتسليم بالرأى المضاد، لكنه فى الحقيقة لم يسلم فى شيء منه . بل هو يؤيد دائما ويحق أن من الأشياء ما هو غير متغير بالطبع أو بعبارة أخرى مبادئ .

— وبهذه المثابة اليد اليمنى — مثل لا جدال فيه ولكنه يكاد لا يتعلق بالموضوع . ولقــد افتكر بعض المفسرين أن أرسطو كان يريد هنا أن ينتقد أفلاطون الذى يقرر أن اليدين هما بالطبع فى المهارة على سواء . القوانين ك ٧ ص ١٧ من ترجمة كوزان .

§ ٥ — وانها فى كل مكان على السواء ... — الفكرة هنا ليست واضحة كل الوضوح . فان المقاييس اذا كانت تخدع فليست بعد مقاييس .

حيث يُشترى وأصغر حيث يُباع . كذلك الحال فى الحقوق التى ليست طبيعية بل إنسانيــة محضة فانها ليست البتة متمــاثلة فى كل مكان . كذلك الدساتير ليست متمــاثلة مع أنها لا يوجد فيها إلا دستور واحد يكون فى كل مكان طبيعيا وذلك هو خيرها . § ٦ — ولكن كل واحد من الأوامر العاليــة وكل نص من نصــوص العــدل على الخصوص كالمعانى العامة بالنســبة للمعانى الخاصــة . إن الأحداث الواقعة يمكن أن تكون كثيرة العدد جدّا ومع ذلك كل قانون من القوانين التى تنطبق عليها هو واحد لأن القــاعدة عامة . § ٧ — يلزم تقرير فرق آخر أيضا بين الظالم القانونى والظالم مأخوذا على اطلاقه و بين العادل القانونى والعادل المطلق . فالظالم بمعنى الكلمة هو ما هو كذلك بالطبع وهو أيضا ما يصير كذلك بنص قانونى . فان ذلك الشىء بعينه بعد أن فُعل أو بعد أن ارتُكب يصير فعلا ظالمــا قانونا ، أما قبل أن يرتكب فانه ليس فعلا ظالمــا قانونا بل ليس الا ظالمــا فى ذاته . و يمكن أن يقال هــذا بالنسبة للفعل العادل سواء بسواء . غير أنه فى اللغــة العامية يطلق اسم الفعل العادل على ذلك الحدث الذى هو عادل و يطلق اسم فعل العدل على التقويم القانونى الذى يقوّم أود الفعل الظالم الذى ارتكب .

وسندرس فيما بعد لكل جنس جنس من هــذه الأجناس طبيعته وعدد أنواعه والأشياء التى تتعلق به .

— وذلك هو خيرها — راجع فى السياسة ك ٤ و ٥ نظرية الدســتور الكامل ص ١٩٥ وما يليها من ترجمتى الطبعة الثانية .

§ ٦ — ولكن كل واحد من الأوامر العالية — الفكرة صحيحة ولكن لا ارتباط لها بالسابقات .

§ ٧ — بمعنى الكلمة — زدت هاتين الكلمتين لايضاح الفكرة .

— الفعل العادل — الفرق المذكور فى المتن صعب الادراك والتحصيل .

— فيما بعد — فى الباب التالى .

البـاب الثامن

العمد ركن ضرورى للجريمة أو للظلم – الأفعال اللا إرادية أو التى ألزمتنا إياها قوة قاهرة ليست آثاما – فى سبق الاصرار – الغضب عذر لبعض الأفعال التى يجر إليها – فى الخطايا التى يمكن العفو عنهـا والخطايا التى ليست محلا للعفو .

---

§ ١ — لمـا كانت الأفعال المطابقة للعدل والأفعال الظالمة هى كما أتينا على بيانه ، كان لا يمكن أن ترتكب جريمة أو يؤتى فعل ظالم إلا إذا كان الفاعل مريدا فى الحالين . غير أنه متى فعل الانسان بلا إرادة لا يكون البتة عادلا ولا ظالمـا إلا بالواسطة ، لأنه ليس إلا بنوع من العرض أن يكون عادلا أو ظالمـا فى هذه الحال . § ٢ — حينئذ يكون كل مافى الفعل من عدل أو ظلم مترتبا على ما فيـه من اختيار أو عدم اختيار ، فاذا كان الفعل إراديا فهو ملوم و يكون بهذا وحده خطيئة وظلما ، و بالتبع قد يكون فى الفعل ظلم بنوع ما من غير أن يكون فعل ظلم أى جريمة بمعنى الكلمة إذا لم يكن العمد متوفرا فيـه . § ٣ — كلما قلت إرادى أعنى بذلك كما وضحته فيما سـبق شيئا يجعل إنسانا عالمـا بما يفعل فى الظروف التى لا تتعلق إلا به ودون أن يجهل الشخص الذى اليـه يسند ذلك الشيء ولا الوسيلة التى آستعملها

– الباب الثامن – فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ . وفى الأدب الى أوديم ك ٤ ب ٨

§ ١ – الفاعل مريدا – مبـدأ بديهى كان على بساطته متنكرا فى طائفة من النظريات . وهو على ذلك أساس كل تأثيم عادل . حتى أفلاطون نفسه فانه كاد يودى به إذ قرر أن الرذيلة ليست إرادية البتة .

§ ٢ – أو ظلم – وكونه إراديا هو الذى جعله مرذولا أو معاقبا عليه .

– جريمة – زدت هذه الكلمة لايضاح الفكرة التى هى غير واضحة بعض الشيء .

§ ٣ – فيما سبق – راجع ماسبق ك ٣ ب ١ ف ٣ وما بعدها . و إن الايضاحات التالية يظهر أنها طويلة بعد التى كانت فيما سبق .

ولا الغرض الذى يرمى إليه، مثالا على ذلك أورد الحالة التى فيها يعرف الانسان من يضرب وبأية آلة يضرب ولأى سبب والتى فيها كل واحد من هذه الشروط لم يكن نتيجة عارض ولا نتيجة قوة قاهرة، كما لو أمسك أحد بيدك بجعلك تضرب شخصا آخر، فالأمر حينئذ لا يكون انك قد ضربت بالارادة، فان هذا لم يكن ليتعلق بك، بل قد يجوز أن الذى ضُرب فى هذه الصورة أبوك وأن الذى قد حرّك ذراعك عالم حق العلم بأنه سيجعلك تضرب رجلا وشخصا من الأشخاص الحاضرين، ولكنه يجهل أن هذا الشخص أبوك . ويمكن أن يطّرد مثل هذا الفرض بالنسبة للسبب الحامل على الفعل وبالنسبة لجميع الظروف الأخرى للفعل . وما دام الانسان يجهل مايفعل أو أن الفعل غير مجهول ولكنه لا يتعلق بك بل آضطررت اليه بالقوّة فهذا الفعل هو لا إرادى . ويجرى هذا المجرى كثيرمن الأشياء التى هى فى مجرى الطبيعة العادىّ والتى نفعلها أو تقع علينا ونحن على علم تام بعلتها دون أن يكون من قِبَلنا شىء إرادىّ أو لا إرادى، مثال ذلك الهرم والموت .

§ ٤ — كذلك يقع العارض فى الأفعال العادلة والظالمة . مثلا أن يسلم آمرؤ مالديه من وديعة على رغمه وتحت سلطان الاكراه فلا يمكن أن يقال إنه سلك فى ذلك مسلك العدل ولا إنه أتى فعلا عادلا إلا أن يكون هذا بالواسطة وبالعرض . وبالمقابل يجب أن يقال فى حق ذلك الذى يرى نفسه مضطرّا بضرورة مطاقة وعلى الرغم منه أن لا يؤدّى وديعة إنه ليس ظالما ولا مقارفا لإثم إلا بالعرض .

---

§ ٤ — العارض — وبالنتيجة من غير الارادى . فان الأفعال فى ذاتها اما عادلة وإما ظالمة . ولكن بالنظر الى نية الفاعل قد تكون غير ما هى . وفى الأدب ان لم يكن فى القانون النية هى مقياس الخطيئة .

§ ٥ — من بين الأفعال الارادية يمكن أن تميز أيضا الأفعال التي تقع لا عن بينة ولا عن اختيار من الأفعال التي تقع عن بينة واختيار . فان ماتفعلها باختيار هي التي تدبرناها من قبل وأما التي نفعلها بلا اختيار فهي التي لم نكن نتدبر فيها قبل إتيانها . § ٦ — على ذلك يمكن في المعاملات الاجتماعية أن يضرّ الانسان مواطنيه على ثلاث صور مختلفة . فبديا من الأضرار ما يرتكب جهلا وما هي إلا خطأ في الأحوال التي يفعل الانسان فيها على غير علم بالذي وقع عليه الفعل ولا بالكيفية ولا بالآلة ولا لأي غرض يفعل ، كأن لم يُرد أن يضرب لا هذا الرجل ولا بهذا الشيء ولا لهذا السبب ، ولكن وقع الأمر على خلاف مايفكر . مثال ذلك أن تُقذف القذيفة لا للجرح بل لإحداث وخز بسيط أو أن يكون ليس هو هذا الشخص الذي كان يراد إصابته ولا على هذا الوجه كان يراد مسه . § ٧ — حينئذ متى وقع الضرر على رغم كل احتياط معقول فذلك هو النحس ، ومتى لم يكن بالضبط على رغم كل احتياط ولكن كان بلاسوء قصد فتلك هي الخطيئة ، لأن فاعل الحادثة العرضية يكون قد ارتكب خطيئة اذا كان أصل الضرر حاصلا فيه في حين أنه لايكون إلا شقيا منحوس الطالع

§ ٥ — لا عن بينة ولا عن اختيار — أي بدون سبق اصرار .

— عن بينة واختيار — مع سبق اصرار .

§ ٦ — على ثلاث صور — إن أرسطو يفصلها فيما سيلي . وهذا ملخصها :

(١) خطيئة ارتكبت بلا إرادة أو على الأقل من غير نية الاصرار .

(٢) خطيئة ارتكبت بالارادة ولكن بدون سبق اصرار وتحت تأثير شهوات لم يستطع الفاعل ضبطها .

(٣) خطيئة إرادية ، وهذه التمايير في غاية من الضبط . فان أفلاطون الذي ربما كان أرسطو قد استعارها منه لا يجدها صحيحة و يفقدها تمسكا مع نظريته في أن الرذيلة غير إرادية . راجع كل هذه المناقشة في القوانين ك ٩ ص ١٦٢ وما يليها من ترجمة كوزان .

§ ٧ — إذا كان أصل الضرر حاصلا فيه — و إذا كان يمكنه أن يتجنبه بحذر أكثر .

اذا جاء أصل الضرر من الخارج . § ٨ — وثانيا متى فعل المرء عن بينة ولو من غير سبق إصرار فذلك عمل ظالم وجريمة يرتكبها وتحت هذا الصنف يندرج جميع ما يقع بين الناس من الأحداث الناتجة عن الغضب أو عن سائر الشهوات الضرورية والطبيعية التى فينا . وبتسبيب أمثال هذه الأضرار واقتراف أمثال هذه الخطايا يرتكب الانسان حقا أعمالا ظالمة وتلك هى من غير شك مظالم . غير أن المرء لا يكون بذلك عريقا فى الظلم ولا فى الشر لأن الضرر لم يجئ على التحقيق من سوء خلق أولئك الذين يسببونه . § ٩ — وآخرا متى كان المرء على ضد ما سبق إنما يفعل بسبق إصرار فهو مجرم كل الإجرام وسيئ الأخلاق . وإنى حينئذ لأجد لمن لا يعتبر الأفعال التى ترتكب عند انفعالات القلب أفعالا مع سبق الإصرار حقا كبيرا . لأن السبب الحقيقى للفعل فى الغالب ليس هو الفاعل الذى ثار غضبه بقدر ما هو ذلك الذى أثار الغضب . § ١٠ — فى هذه الظروف لا يناقَش البتة عادة فى وقوع الفعل أو عدم وقوعه، بل لا يناقش إلا فى عدله لأن الغضب عادة لا يتحرك إلا تلقاء ظلم واقع على من يظنه كذلك . فى هذه الأحوال لا يناقش فى الوقائع كما هو الحال فى تنفيذ العقود حيث يلزم دائما أن يكون المتعاقدان سيئى النية إلا أن يكون سلوكه مسببا على النسيان . ولكن هنا الواقعة محل وفاق ولا نزاع إلا على عادليتها فان الذى اجترأ على الهجوم لا ينكره، وعلى ذلك فأحد الخصمين يؤيد أن الآخر أخطأ فى حقه والآخر يؤيد نفى ذلك .

---

§ ٨ — وثانيا — قد زدت هذه الكلمة لأبين التمييز الذى أتاه أرسطو .

§ ٩ — وآخرا — النوع الثالث والأخير للخطيئة . هذه هى الجريمة الحقيقية، هذه هى الجناية التى تدعو إلى عقاب القوانين الصارمة على حسب خطورة الحالات .

§ ١٠ — ولكن هنا محل وفاق — تكرير قليل النفع لمعنى جلى كل الجلاء .

§ ١١ — إذا ضرّ إنسان إنسانا عمدا فقد ارتكب ظلما. ومن ارتكب أفعالا ظالمة من هذا النوع فهو فى الحق ظالم سواء أكان عمله على خلاف التناسب أم على خلاف مجرّد المساواة. كذلك يكون الحال تماما فى حق الرجل العادل، فهو عادل حقا متى أتى عملا عادلا بعد تصميم سابق، ولا يكون العمل عادلا إلا إذا كان صادرا عن إرادة وحرية. § ١٢ — أما الأضرار غير الارادية فان بعضها محل للعفو والأخرى لا محل لها منه. فى الواقع يمكن العفو عن جميع الخطايا التى يرتكبها الانسان جاهلا أنه يرتكبها بل حتى التى يأتيها بناء على جهل. لكن جميع الخطايا التى ارتكبت لا بالجهل تماما بل بعماية الشهوة التى ليست لا طبيعية ولا جديرة بانسان فهى جرائم لا تغتفر.

---

§ ١١ — ضر... عمدا — هدا وكل ما يليه الى آخر الباب هو ضرب من التلخيص.

§ ١٢ — لا بالجهل تماما — من المحتمل أن أرسطو يلحظ هنا أفلاطون ويريد أن ينتقد نظريته.

— بل بعماية — تسببها الشهوة ولكن لا تعذرها.

— ولا جديرة بإنسان — هذا هو بالبديهية ما هو مفترض حكما فى جميع القوانين العامة. وفى مذهب أفلاطون لا يمكن أن يفهم كيف أن الشارع يستطيع أن يعاقب على الأفعال التى يعتبرها غير إرادية.

الباب التاسع

إبطال بعض تعريفات للظلم — خطأ "أوريفيد" — الظلم الذى يرتكبه الانسان دائما إرادىّ ، والذى يقع عليه ليس كذلك فى الواقع — رد على بعض اعتراضات — تعريف أوفى للظلم — لا يمكن الانسان أن يرتكب ظلما فى حق نفسه — "غلوقوس" و"ديوميد" — فى قسمة طائلة الآثم هو الذى يعطيها لا الذى يقبلها — واجبات القاضى — صعوبة العدل وعظمه — الطبقة الخاصة التى تستطيع إبانه — أنه فى أصله فضيلة إنسانية .

§ ١ — لكن هنا يمكن أن يُتساءل عما إذا كنا وفينا بالضبط تعريف ما هو الانظلام وما هو الظلم . وبديًّا هل فهمه "أوريفيد" حق فهمه حين قال هذه الكلمات الغريبة :

"إنما أنا الذابح أمى وإنى لقاتله"

"هى وأنا كنا نريده ، نعم والأمر صدر منها "

أفيكون جائزًا فى الواقع أن إنسانا يريد أبدا طائعا مختارا أن يقع عليه ضرر وظلم ؟ وبعبارة أولى أليس أن تحمل الظلم أمر لا إرادىّ كما أن ارتكابه إرادىّ دائما ؟

— الباب التاسع — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب إلى أوديم ك ٤ ب ٩

§ ١ — لكن هنا يمكن أن يتساءل — ليست المسئلة التى يضعها أرسطو هنا ضرورية . والظاهر أن المناقشات السابقة لم تدع شيئا خافيا فى نظريته .

— وبديا هل فهمه "أوريفيد" — فى المأساة المفقودة "لبلليروفون" . وإن هذه القطعة لم تكن قد حصّلت فى طبعة "فرمين ديدو" أوريبيديس فراجمانتا .

— انسانا يريد أبدا طائعا مختارا — لا أحد يريد ان يقع عليه ضرر . ولكن فى حالة الغضب الشديد واليأس قد تطلب الى آخر أن يهلك كما يدعى "بلليروفون" أن أمه سألته أن يقتلها .

— ارتكابه إرادىّ دائما — ليكون ظلما حقيقيا .

أو يمكن فى الواقع أن يكون الظلم الذى يقع على الانسان دائمًا بين الارادىّ واللاإرادىّ على السواء كما أن كل ظلم يرتكبه إرادىّ بالضرورة ؟ وبعبارة أخرى أيجوز أن يكون الانظلام إراديا تارة وغير إرادىّ تارة اخرى ؟ § ٢ — وقد توجه أيضا أمثال هذه الأسئلة بالنسبة للعدل الذى يلقاه الانسان من الأغيار، لأنه ما دام كل عمل من أعمال العدل الذى يأتيه الانسان إراديًا دائمًا فالظاهر أنه يجوز بحق مقابلة ذلك من حيث الارادىّ واللا إرادىّ بالظلم والعدل اللذين يلقاهما الانسان من قبل الغير، لكن يظهر أنه من الغريب أن يقرر أن العدل الذى يلقاه الانسان هو دائما إرادى لأن كثيرا من الناس يحدون الغير يَعدل فى حقهم من غير أن يطلبوا ذلك ومن غير أن يريدوه .

§ ٣ — مسئلة أخرى يمكن ايرادها وهى معرفة ما إذا كان فى جميع الأحوال من يلقى شيئا ظالما هو معاملا بظلم أم يكون الأمر فى الظلم الذى يحتمله الانسان كالأمر فى العمل العادل الذى يأتيه ، قد يمكن أن يكون لدى المرء عرضا وبالمصادفة نصيب من العدل . ومن الواضح ان هذا التنبيه ليس أقل انطباقا على الظلم وبهذه الفروق نفسها ،لأنه ليس شيئا واحدا ارتكاب أعمال الظلم وكون المرء ظالما . كذلك ليس شيئا واحدا احتمال الأفعال الظالمة واحتمال ظلم حقيقى . وأمثال هذه التفاريق تجرى بالنسبة الى العدل الذى يقيمه المرء فى حق الأغيار أو يلقاه منهم . لأن من

---

§ ٢ — ان كثيرا من الناس يحدون ... ... — لا شك فى أن أرسطو يقصد التهكم فى هذه النقطة ، ويريد أن يتكلم على الجناة الذين لا يريدون أن يقبلوا العدل أى العقاب الذى يحل بهم .

§ ٣ — مسألة أخرى — كل هذه المسائل يظهر أنها من الدقة بموضع وليست ضرورية .

— كالأمر فى العمل العادل الذى يأتيه — يمكن أن يقع من المرء عمل عادل من غير أن يقصده . وفى هذه الحالة لا يكون المرء عادلا فى الحقيقة باتيان ذلك الفعل . كذلك قد يقع على المرء ضرر هو ظلم من جانب من يقارفه ولكنه قد يمكن أن يكون فى الواقع عدلا بالنسبة اليك أنت الذى تستحقه .

المستحيل أن يحتمل الانسان ظلما دون أن يكون هناك من يرتكب ظلما، ولا أن تحصل على عدل واجب لك دون أن يكون هناك من يأتى عمل العدل .

§ ٤ — ولكنه يكفى كما قلنا لأجل أن يكون الانسان آثما بالظلم أن يفعل عمدا شرا بآخر . والفعل بالعمد انما هو العلم بمن عليه يقع الفعل وبأى شيء وكيف يقع . ينتج من هذا على ما يظهر أن عديم الاعتدال الذى يسيء الى نفسه باختياره التام يلحق الضرر بالارادة ، وأنه يمكن على ذلك أن يكون الانسان آثما نحو ذاته ومسيئا الى نفسه إساءة شخصية . لأن هذه هى مسئلة أو ردوها أيضا وهى معرفة ما إذا كان ممكنا أن يأثم المرء فى حق نفسه . § ٥ — يمكن إيراد فرض آخر وهو أن يفرض أن إنسانا قد وصل سفها الى أن يكون باختياره مجنيا عليه ظلما من قبل آخر يرتكب هذا الظلم مختارا أيضا . فى هذا الفرض أيضا يحل به الظلم بارادته ، ولكن خير أن نعترف بأن تعريفنا للظلم ليس مضبوطا وجامعا ويلزم أن يضاف الى القيود الثلاثة ، معرفة على من يقع الضرر وبأى واسطة وكيف يمكن الاضرار ، قيد آخر وهو أن الفاعل يفعل ضد ارادة الذى وقع عليه الظلم . § ٦ — وعلى هذا يمكن أن يحل بالمرء الضرر بمحض إرادته بل أن يحتمل مختارا أشياء ظالمة . غير أنه لا أحد يوقع بنفسه ظلما حقيقيا

§ ٤ — كما قلنا — فى الباب السابق فى الفقرة الأولى .

— عديم الاعتدال — هذه مسألة كان يمكن أرسطو أن يدعها الى النظرية العامة لعدم الاعتدال . راجع ما يأتى فى الباب السابع .

§ ٥ — قيد آخر — الشرط المقدر فى بادئ الأمر لأنه ضيعى فى ظاهر الأمر ، وقد [illegible] فى غاية المناسبة .

§ ٦ — ظلما حقيقيا — قد أضفت الكلمة الثانية لرفع لبس ينتج تناقضا ظاهريا .

ولا إهانة بالاختيار ، لأنه لا أحد يريد ذلك فى الواقع ولا عديم الاعتــدال الذى ضلّ قياد نفسه . بعيد على عديم الاعتــدال أن يعمل على نقيض إرادته الخاصــة ما دام أنه لا أحد يريد البتــة ما لا يظنه خيرا ، غير أن عديم الاعتدال انمــا يفعل فى الواقع ما يعتقد أنه لا ينبغى فعله .

§ ٧ — لا يحمل امرؤ ظلمــا أو خطيئة بأن يعطى ماله من غير حساب كما قال "هوميروس" أن "غولوقوس" أعطى ماله الى "ديوميد" بأن قايضه

"بالذهب على النحاس و بمائة ثور على تسعة ."

فى هذه الحالة الإعطاء لا يتعلق إلا بمن يعطى ولكن حمل الظلم لا يتعلق إلا بالذى يقع عليه ويكفى أن يوجد هناك من يرتكبه خلسة .

§ ٨ — فيرى حينئذ على جملة من القول أنه ليس البتة بالارادة أن يقبل الانسان الظلم .

يبق علينا من الأســئلة التى كنا وضعناها مسألتان للبحث وها كهما : أن نعرف أيهما المخطئ . الذى يعطى الى أحد أكثر مما يستحق أم الذى يقبل أكثر مما يحق له . والثانية أن نعرف ما إذا كان يمكن الانسان أن يسيء الى نفسه . § ٩ — إذا كان الخطأ الأول الذى ذكرناه جائزا و إذا كان الذى يعطى أكثر مما يلزم هو المسيء دون

— عديم الاعتــدال الذى ضل قياد نفسه — والذى لكونه ليس مالكا لنفسه لم يكن ليعمل عالمــا ماذا يعمل .

§ ٧ — "هوميروس" — الالياذة . النشيد السادس البيت السادس والثلاثين بعد المائتين .

— بأن قايضه — أى بسلاحه على سلاح خصمه .

§ ٨ — فيرى حينئذ على جملة من القول — هــذه النتيجة تنتج جليا ممــا سبق . ولقد أحسن أرسطو صنعا فى أن آستنتجها ووضعها وضعا صريحا ولم يتركها الى استنتاج القارئ .

— والثانية — يظهر أن هذه المسئلة الثانية قد عولجت آنفا . وسيرجع اليها أرسطو فى الباب الحادى عشر .

الذى يقبل أكثر مما يستحق، ينتج منه أنه متى أعطى المرء عن بينة وبمحض إرادته الحرة الى أحد أكثر مما يعطى نفسه هو فانه يرتكب ظلما فى حق نفسه، وهذا هو ما يعرض غالبا للذين طابت أنفسهم عن المنافع، وان الرجل الشريف الرقيق الاحساس لأميل الى أن ينقص من نصيبه الشخصى . ولكن أبسيطة الى هـذا الحد هذه المسألة التى نضعها هنا فاذا كان هذا الرجل يجنى من وراء هذا خيرا آخر، المجد مثلا أو الشرف الحقيق، أفلا يكون قد اختص نفسه بأجمل نصيب "

يمكن تذليل هذه الصعوبة أيضا بحل يستفاد من نفس تعريفنا للظلم . فان هذا الرجل لا يألم شيئا ضد ارادته المحضة . وعليه فانه بذلك لم يصب بظلم حقيقى من داء أنه يريده، بل لم يصب فى الحقيقة الا بخسارة بسيطة .

§ ١٠ — ومن الواضح كذلك أن الخاطئ هنـا هو الذى يجرى القسمة وليس دائما الذى يستفيد منها . ليس هذا الذى لديه الشيء المعطى ظلما هو الآثم الحقيقى، بل إنما هو ذلك الذى بمحض إرادته قسم تلك القسمة الجائرة . أعنى الذى صدر عنه أصل الفعل وهذا الأصل هو فى ذلك الذى يعدّل الأنصباء دون الذى يقبلها .

---

§ ٩ — ظلما فى حق نفسه — هذا يناقض ما قيل آنفا . [illegible] نفسه . وعلى ذلك فلا يظلم المرء نفسه ما دام [illegible] قبل آنفا [illegible] بمحض [illegible] راجع ما سبق .

— للذين طابت أنفسهم عن المنافع — [illegible] اذا كان [illegible] .

— بأجمل نصيب — نصيب الرجل [illegible] الذى يتقاسمه [illegible] بل هو وحده النصيب الجميل . [illegible] الأنصباء الأخرى [illegible] .

§ ١٠ — ان الخاطئ هنا هو — [illegible] الأصل [illegible] من الصعب أن يكون آثما .

§ ١١ — نضيف الى هـذا أنه لمـا كانت كلمة "فَعَل" ذات معان متعدّدة ويمكن أن يقـال بوجه ما على الاشياء غير الحية إنها أماتت كاليد التى أُكرهت بقوّة قاهرة أو الخادم الذى لم يفعل إلا تنفيذ أمر سيده، لزم الاعتراف بأن الذى يفعل ليس فى جميع الأحوال ظالمـا، لكنه فقط يفعل أشياء ظالمة .

§ ١٢ — وبتحويل النظر الى جهة أخرى إذا حكم القاضى حكما جائرا وهو غير عالم بخطئه يمكن أن لا يكون البتة ظالمـا حسب نصوص الحق القانونى وحكمه قد لا يكون ظالمـا أيضا على هذا الاعتبار. ومع ذلك من جهةٍ ما فإن هذا القاضى آثم لأن العدل حسبما يقرّره القانون هو غير العدل الأعلى والمطلق. وإنه اذا أصدر القاضى حكما جائرا وهو عالم به فقد ارتكب افراطا إما فى محاباة أحد الخصمين وإما فى عقوبة الآخر . § ١٣ — هذا إذن يشبه ما لو كان امرؤ قد أخذ شخصيا بنصيب الظلم، ومتى ترك المرء نفسه يَحْكُم جورا لأسباب كهذه فذلك لأنه يجد فيها منفعة آثمة لأنه يمكن التأكيد بأن ذاك الذى فى هـذا الوضع يحكم ظلما بالحقل الذى هو موضوع النزاع مثلا، إن لم يكن ليأخذ أرضا فلا أقل من أن يكون قد أخذ نقدا .

§ ١٤ — يخال الناس أنه لمـا كان الظلم إنمـا يصدر عنهم وبمحض إرادتهم

§ ١١ — ظالمـا — فى الحقيقة لأن ما فعل بعيد عن أن يكون قصده الظلم بل قصده السخاء .

§ ١٢ — حسب نصوص الحق القانونى — بل ولا فى نظر الأخلاق اذا كان خطؤه غير إرادىّ أبدا .

§ ١٣ — يشبه ما لو كان امرؤ قد أخذ ... ... — الحق بيد أرسطو وان كان هـذا الظلم على وجه العموم قد يكون فى نظر العامى أخف من الأنواع الأخرى . وفى الواقع فكل هذه الأنواع هى مظالم حقيقية ومجلبة للذم .

— فلا أقل من أن يكون قد أخذ نقدا — ويمكن أن يكون قد تأثر بميول أقل سفالة ولكنها قد تكون أصعب عليه مقاومة فلا يستطيع أن يدفعها عن نفسه .

كان كذلك من الشيء الهين عليهم أن يكونوا عادلين . لكن ليس من هـذا شيء . لا شـك فى أن استهواء الرجل امرأة جاره أو ضرب واحد يمر به أو إعطاء القاضى نقدا يدا بيد أمر هين ولا يتعلق إلا بنا . ولكن إتيان المرء أفعالا أخرى ولديه من الميول الأخلاقية ما لديه ليس أمرا من السهولة على ماقد يظن ولا معلقا بنا وحدنا .

§ ١٥ — كذلك يعتقد الناس عادة أن تعرّف العادل والظالم لايستدعى حكمة كبرى بحجة أنه ليس صعبا فهم النصوص التى يشتمل عليهـا القانون فى هذا الصدد . غير أن النصوص القانونية ليست إلا بالواسطة أحكام العدل المقتضى تطبيقه . إنما هو بمزاولة هذه الأحكام بطريقة معينة وتوزيعها على صورة معينة يصل الانسان الى إقامة العدل حقا . وذلك أمر أصعب من معرفة ما يوافق صحة الجسم . حتى فى أمر تدبير الصحة وفى الطب ربما يكون هينا معرفة ماهو العسل والنبيذ والخربق والكى والبتر ، ولكن أن يعرف بالضبط بأى المقادير ولأى شخص وفى أى الأحوال يلزم استعمالها كوسيلة للعلاج ، ذلك أمر لا يلزم أكثر منه ليصير الانسان طبيبا .

§ ١٦ — وبناء على هـذا الرأى عينه أيضا يظنون أنه ليس أقل سهولة كذلك على الرجل العادل أن يكون ظالمـا إذا أراد . فإن العادل على مايظن هو أكثر وسائل لارتكاب جميع هـذه المظالم . وبعيد أن يجد من الوسائل الى ذلك أقل مما يجد

---

§ ١٤ — لكن ليس من هذا شيء [illegible] الى هـذا الحد والدليل على ذلك [illegible] فضيلة العدل مشقة .

§ ١٥ — إنما هو بمزاولة هذه الأمور [illegible] الفضيلة لأجل أن تكون حقيقية يجب أن تكون [illegible] . راجع ك ٢ ب ١ ف ١

§ ١٦ — الرجل العادل أن يكون ظالما [illegible] دقيقة [illegible] .

الأغيار . فقد يمكنه أن يزنى ويمكنه أن يضرب آخر . كذلك رجل الشجاعة يمكنه فى الحرب أن يلقى لأمته ويُعمل ساقيه فرارا الى أوّل مفرّ يلقاه . ولكن ليكون المرء جبانا ، ليكون مجرما لا يكفى أن يفعل هذه الأشياء فقط — إلا أن يكون ذلك بالواسطة — بل يلزم أيضا أن يفعلها بناء على استعداد أخلاقىّ ما . كما أن مزاولة الطب وتدبير الصحة لا ينحصر فقط فى القطع أو فى عدم القطع ولا فى إعطاء الأدوية أو فى عدم إعطائها ، فان مهنة الطبيب الحقيقية تنحصر فى عمل هذه الأشياء فى ظروف معينة .

§ ١٧ — العدل لا يطبق تطبيقات حقيقية إلا بين الموجودات التى لهـا حظ من الخيرات المطلقة والتى يمكنها أيضا بالافراط أو بالتفريط أن يكون لها منها أكثر ممـا ينبغى أو أقل مما ينبغى . من الموجودات من فى حقهم لا إفراط ممكن فى تلك الخيرات ، مثال ذلك يمكن أن يكون مركز الآلهة . ومن الموجودات أخر على ضدّ ذلك لا يكون بالنسبة لها أى نصيب من تلك الخيرات نافعا أصلا وهى الموجودات التى فيها فساد الخلق عضال . وبالنسبة لهـا كل شىء أيا كان يصير ضارًا . ومن الموجودات أخر تشترك فى هذه الخيرات على مقياس ما وهذا إنما هو الإنسانى بأصله .

— ليكون المرء جبانا — فى الحقيقة وبكل معنى الكلمة .

§ ١٧ — لها حظ من الخيرات المطلقة — فان الرجل لا يمكن أن يكون عنده الخير المطلق فى التقسيم . ولكنه يمكن أن يكون له منه حظ إذا استطاع عقله أن يعرفه ويحصل عليه بالفضيلة . وإن الخيرات المطلقة هى الخيرات لذواتها . ولكن هذه الخيرات يمكن أن تصير شرورا على حسب الاستعمال الذى تستعمل فيه .

— إنمـا هو الانسانى بأصله — لقد نبه أرسطو أكثر من مرة على أنه لا يدرس علم الأخلاق إلا من جهة عملية محضة وإنسانية صرفة .

الباب العاشر

في العدالة — علاقاتها بالعدل والفروق بينهما — العدالة في بعض الأحوال فوق العدل نفسه على ما يحدّده به القانون — يجب أن يستعمل القانون بالضرورة صيغا عامة يمكن أن لا تنطبق على جميع الأحوال الجزئية — العدالة تصحح القانون وتكمله — تعريف الرجل العدل .

- - -

§ ١ — يتبع الاعتبارات السابقة طبعا أن ندرس العدالة والرجل العدل وندرس النسب بين العدل وبين العدالة وبين الرجل العادل والرجل العدل . فاذا نظر فيها عن قرب رُئى أن هذه ليست أشياء مطلقة المماثلة وأنها ليست كذلك من جنس مختلف اختلافا جوهريا . فمن جهة نحن لا نقتصر على مدح العدالة والرجل الذى يتعاطاها ، بل نستطرد إلى أن ينسحب هذا المدح على جميع الأفعال الممدوحة التى هى غير أفعال العدل . وعلى هذا فعوضا عن أن نستخدم هذا اللفظ العام لفظ "الطيب" نستخدم لفظ العدل وإذ نتكلم على شيء لنقول إنه فى ظاهر الأمر أحسن نقول إنه أشدّ عدالة . ولكن من جهة أخرى وإذ لا يستند إلا للعقل لايُفهم أن العدل الذى تميز بهذه العلامة عن العادل يمكن أن يكون حقيقة أهلا لهذا الإعظام والثناء. لأن أحد الأمرين لازم إما أن يكون العادل ليس طيبا وإما أن يكون العدل غير عادل إذا كان شيئا آخر غير العادل . فإذا كان الاثنان طيبين فهما حينئذ متماثلان بالضرورة . § ٢ — نكاد نكون تلك هى الوجوه الخاصة لمجرد

— الباب عشر — [illegible] ١ ، [illegible] — ٤ — ١٠ .

§ ١ — يتبع ... طبعا — هذا هو [illegible] .

— مطلقة المماثلة [illegible] .

— جميع الأفعال الممدوحة — [illegible] .

التى بها تظهر مسئلة العدل (وصفا لا اسما) . ولكن هــذه التعابير بوجه ما هى كل ما يجب أن يكون وأنها ليس بينها شىء من التناقض . فاذن العدل (وصفا) الذى هو خير من العادل فى بعض الظروف هو عادل أيضا ، وليس لأنه من نوع آخر غير العادل أنه خير منه فى هــذه الحالة . العدل والعادل هما إذن شىء واحد ولما كان الاثنان كلاهما طيب فالفرق الوحيد أن العدل هو أيضا أحسن . § ٣ — وإن وجه الصعوبة هو أن العدل مع كونه عادلا ليس هو العادل القانونى أى العادل على حسب القانون . بل هو تصحيح موفق للعدل القانونى المتحرج . § ٤ — وسبب هذا الفرق هو أن القانون دائمــا عام بالضرورة وأن من الموضوعات ما لا يستطاع الحكم فيــه بطريق النصوص العامة حكما ملائما . كذلك فى جميع المسائل التى فيها لا مناص مطلقا من الحكم بطريقــة عامة صرفة والتى فيها لا يمكن إجراء ذلك على وجه طيب لا ينص القــانون إلا على الأحوال الأكثر عادية وهو يعترف مع ذلك بمــا فيه من نقص . وذلك لا يمنع من أن القانون حسن . فان التبعة فى ذلك ليست عليه . وليست التبعة أيضا على الشارع الذى يشرعه . بل التبعة كلها على طبيعــة الشىء نفسها . لأن ذلك هو شأن جميع الأمور العملية . § ٥ — حينئذ حينما ينص القانون بطريقة عامة ويكون فى الجزئيات شىء مما هو استثنائى فحيثما لا يكون الشارع وحيثما يكون قد انخــدع بأن عبر بألفاظ مطلقــة يحسن بالمرء تقويم نصــه والقيام

---

§ ٢ — بوجه ما — هذه المعانى موجودة بجزئها وعلى طريقة الاجمال فى الأدب الكبير . فان العدل (وصفا) ليس مخالفا فى أصله للعدل (اسما) ولكنه يذهب الى ما وراءه ويتم غرضه فى بعض الأحيان .

— العدل هو أيضا أحسن — لأنه ينتمى إلى مبادئ أشرف وأسمى .

§ ٣ — تصحيح موفق — تعبير حسن جميل .

§ ٤ — سبب هذا الخلاف — اعتبار عميق قد أصبح الآن عاميا ولكنه كان جديدا فى زمن أرسطو .

§ ٥ — والقيام فى ذلك مقامه — يكاد يكون هذا هو "استقلال" "كنت" . فان الصمير إذن يحمل قوانين حقيقية تمدها الارادة .

فى ذلك مقامه كما كان يعمل الشارع لو كان حاضرا، أعنى بأن يشرع نصا مطابقا لما كان يشرعه لو كان قد استطاع أن يعرف الجزئية المعروضة للحكم فيها .

§ ٦ — حينئذ العدل هو عادل أيضا بل هو خير من العادل فى بعض الظروف لكن لا خيرٌ من العادل المطلق بل خير فى ظاهر الأمر من الخطأ الناتج عن الألفاظ العامة التى اضطر القانون الى استعمالها . فطبيعة العدل انما هى تعديل عوج القانون حيثما يخطئ بسبب الصيغة العامة التى يجب أن يتخذها . § ٧ — إن السبب فى أن كل شيء لا يمكن تنفيذه فى المملكة بواسطة القانون وحده هو أن من المستحيل استحالة مطلقة سن قانون لبعض أشياء معينة، وأنه على ذلك لا بد من الرجوع الى مرسوم عال خاص . و بالنسبة للأشياء غير المعينة يجب أن يبقى القانون مثلها غير معين أشبه بمسطرة الرصاص التى تستخدم فى فن المعمار فى "لسبوس" . فان هذه المسطرة كما هو معلوم تنثنى وتتشكل بشكل الحجر الذى تقيسه ولا تبقى البتة جامدة . وعلى هذا النحو ينطبق المرسوم الخاص على الأقضية المختلفة التى تعرض .

§ ٨ — يرى حينئذ جليا ما هو العدل (وصفا) وما هو العادل وأى نوع من العادل يفضله العدل . وهذا يبين ما هو الرجل العدل : إنه هو ذلك الذى يؤثر بمحض اختيار عقله أعمالا من نوع الأعمال التى ذكرتها ويزاولها فى سلوكه والذى لا يدفعه التمسك بالحق الى غاية التحرج المنكر، بل هو على ضد ذلك يتخلى عنه ولو أن له من القانون نصيرا . ذلك هو الرجل العدل وهذا الاستعداد الأخلاقى الخاص بل الفضيلة انما هى العدالة التى هى نوع من العدل والتى ليست فضيلة مخالفة للعدل نفسه .

§ ٦ — تعديل عوج القانون — من المستحيل أن نعبر فى هذا الموضوع عن احساسات أدخل فى باب الحق وأعمق غورا مما يصنع أرسطوها .

البـاب الحادى عشر

لا يمكن أن يكون الانسان ظالمـا فى حق نفسه حقا – فى الانتحار – للجمعية حق فى كراهتـه – أنه جنـاية على الجمعية – احتمال الظلم خير من ارتكابه – ايضاح هـذا الرأى القائل بأن الانسان يمكن أن يكون ظالمـا لنفسه – جزء النفس يمكن أن يكون ظالمـا لجزء من الأجزاء الأخرى – تمام نظرية العدل .

---

§ ١ – يرى أيضا بنـاء على ما سـبق بيانه ما اذا كان يمكن أن يكون الانسان ظالمـا ومجرما فى حق نفسه . يلزم أن يُعدّ فى الواجبات التى يفرضها العدل كل الأفعال التى يأمر بها القانون بالنسبة الى كل نوع من أنواع الفضيلة ، وعلى هذا فالقانون لا يبيح الانتحار وما لا يبيحه القانون فهو يحرّمه . § ٢ – زد على ذلك انه متى أحدث انسان ضررا لغيره تعـديا لحدود القانون و بلا عذر له فى أن يقابل ضررا بضرر وقع عليه ، فانه يكون بذلك قد صيّر نفسه آثمـا وظالمـا عمدا – و يراد بالعمد ها هنا أن يعرف المرء من وقع عليـه الضرر و بأى شىء وكيف وقع . ولكن الذى يقتل نفسه فى سورة الغضب يرتكب بذلك عمدا وخلافا للقانون الحكيم عملا لا يبيحه له القانون . فهو يرتكب اذن فعلا آثما . § ٣ – لكن على من يقع هذا الفعل ؟ أعلى الجمعية لا على نفسه هو ؟ لأنه إن كان يألم فانما هو يتعمد ذلك ، وما من أحد يتعمد ظلم نفسه ،

– الباب الحادى عشر – الأدب إلى أوديم ك ٤ ب ١١

§ ١ – يرى أيضا – هذه المعانى لا تتسق مع الماضية . وإن آحرناتر للأدب إلى أوديم المسيو "فرنسخ" يظن أن هذا الباب ليس من أرسطو ولكنه من وضع أوديم . راجع مقدمته ص ٣٤ وص ١٢٠ من طبعته . وإن المسئلة المذكورة هنا قد عولجت أو بالأولى مبه عليها فى الباب التاسع ف ٨ وما بعدها .

– وما لا يبيحه القانون فهو يحرمه – يجب أن يراد على ذلك : فى الأفعال الآثمة أو على الأقل الأفعال المشكوك فى أمرها . وقد أنحى أفلاطون على الانتحار كما يصنع هنا أرسطو (القوانين ك٩ ص ١٩١ من ترجمة كوزان) وأما الرواقية فانها أباحته .

من أجل ذلك تعاقب الجمعية على الانتحار الذى هو معتبر جريمة واقعة عليها ومجلبة لنوع من العار . § ٤ — زد على هذا أنه لا يمكن الانسان أن يكون ظالما لنفسه بالمعنى الذى فيه نقول على رجل إنه ظالم بسبب أنه يرتكب عملا من أعمال الظلم دون أن يكون مع ذلك فاسد الخلق على الاطلاق . إن ظلم الانسان لنفسه مخالف تمام المخالفة لهذا النوع من الظلم . إن الرجل الذى يجرم عرضا هو رذل كالجبان الذى كنا نتكلم عنه آنفا ، بل هو وإياه سيان فى مستوى الرذيلة . كذلك الرجل الذى هو ظالم نحو نفسه لا يرتكب الظلم بسبب فساد مطلق فى الأخلاق ، ولو أسند اليه هذا الفساد لا ستتبع ذلك أنه يمكن المرء أن يعطى ويمنع شيئا واحدا إلى شخص واحد فى آن واحد . وهذا محال فمن الضرورى أن يكون الظالم والعادل فى أشخاص متعددة .

§ ٥ — وفوق ذلك فانه يلزم أن يكون الفعل الظالم بالعمد ، وأن يكون نتيجة الاختيار الحر ، وسابقا على كل تحريض لأن الذى يدفع الشر بالشر بلا سبب غير ألمه الخاص لا يمكن اعتباره مرتكبا ظلما . لكن ذلك الذى يرتكب الظلم على نفسه يألم ويفعل الأشياء أعيانها فى آن واحد ، ومن هذا ينتج أنه قد يمكن الانسان أن يحمل نفسه ظلما بمحض إرادته . § ٦ — أضف الى كل هذا أن المرء لا يمكن أن يكون ظالما ومجرما من غير أن يرتكب واحدة من المظالم الخاصة أو الجرائم الخاصة . وحينئذ فما من أحد زانٍ بزوجته ، ولا أحد يسرق متاع نفسه بنقب حائطه ، ولا أحد يختلس متاعه

§ ٣ — تعاقب الجمعية على الانتحار — هذه المعانى مأخوذة من أفلاطون على أنه لم يقل بصراحة كما يقول أرسطو إن الانتحار جناية اجتماعية . بل هو يعتبره نوعا من عدم الايمان .

§ ٤ — أن يكون ظالما لنفسه — رجوع الى مسئلة يظهر أنها قد انتهت .

— الذى كنا نتكلم عليه آنفا — راجع ب ٩ ف ١٦

الخاص . وعلى جملة من القول فان مسئلة العلم بما إذا كان يمكن الانسان أن يظلم نفسه تحل بالتعريف الذى وضعناه للظلم الذى يحتمله الانسان بارادته .

§ ٧ — وليس أقل وضوحا أن احتمال الظلم وإتيانه أمران رديئان . ذلك بأنه فى الواقع من جهةٍ إصابةٌ للأقل ومن جهة أخرى حيازة لأكثر من القدر المتوسط والنصيب العادل . انما هـذا هو فقدان الوسط المرغوب فيه الذى هو فى جهات أخرى من جهات النظر يقرر معنى الصحة فى الطب والموازنة الطبيعية فى الألعاب الرياضية (الجمباز) . ولكن على كل حال إتيان الظلم شر من احتماله ، لأن الظلم الذى يرتكب هو دائما مصحوب بسوء الخلق وأنه ملوم جدّ اللوم . وإنى حينما أقول سوء الخلق فأنما أعنى على السواء إما سوء الخلق التام والمطلق وإما درجة تقرب منه كثيرا ، ولو أنه ليس كل فعل اختيارى من الظلم يقتضى ضرورة قدرا حقيقيا من الجور . وعلى ضـدّ ذلك أن يكون المرء موضوعا للظلم لا يستدعى من جانبنا ظلما ولا سـوء خلق . § ٨ — وحينئذ فان احتمال الظلم فى ذاته هو أقل رداءة بكثير من ارتكابه وهذا لا يمنع من أن يكون هذا أحيانا أكبر ضررا بالواسطة لا بالذات . لكن هذا لا يهم العلم الذى لا يشتغل أصلا بهذه التفاصيل ، فالعلم يقول مثلا إن التدرّن الرئوى مرض أكبر خطرا من العثار ومع ذلك قد يصير العثار بالواسطة أكبر منه ضررا إذا كان مثلا السقوط الذى يسببه يوقعك فى أيدى الأعداء فيقتلونك .

§ ٦ — وعلى جملة من القول — على أن المناقشة لم تتم بعد ، وسيرجع اليها أرسطو فى آخر هذا الباب .

§ ٧ — الطب ... ... الجمباز — هذه التمثيلات قد لا تكون محكمة المورد .

— شر من احتماله — يراجع "غورغياس" أفلاطون للاطلاع على ما أفاض فى هذا المبدأ العظيم .

§ ٨ — بالواسطة — يعنى باعتبار مادى لا باعتبار أدبى .

§ ٩ — إنما يكون على طريق المجاز المحض والتنسيب أن يقال بوجود عدل من الانسان نحو ذاته بل من بعض أجرائنا نحو البعض الآخر. هذا العدل ليس هو العدل المطلق بل هو فقط عدل السيد فى عبده والأب فى عائلته . فى جميع نظرياتنا الجزء العاقل من النفس يتميز وينفصل عن الجزء غير العاقل واذ لا يلاحظ غير هذا التمييز يظن من الممكن أن يرتكب الإنسان ظلما على نفسه. ولكنه اذا وقع فى الظواهر النفسية هذه أن يرى الإنسان نفسه على الغالب معاندًا فى رغباته الخاصة، فذلك لأنه يمكن أن يكون بين الأجزاء المختلفة لنفسنا بعض روابط العدل كما يوجد بين الموجود الذى يأمر والموجود الذى يطيع .

§ ١٠ — هاك كل ما كان لدينا أن نقوله فى صدد العدل والفضائل الأخرى الأخلاقية .

---

§ ٩ — عدل السيد فى عبده — لأن أرسطو يعتبر العبد دائما كجزء غير منفصل عن سيده . راجع ما سلف فى هذا الكتاب ب ٦ ف ٦ وهذا المجاز المطلق على أجزاء النفس هو باطل إن صح أنه ممكن .

— فى جميع نظرياتنا — راجع هذه النظريات فيما سبق ك ١ ب ١١ ف ٩

§ ١٠ — والفضائل الأخرى الأخلاقية — يجب أن يذكر أن أرسطو قد قسم جميع الفضائل الى طائفتين عظيمتين : فضائل أخلاقية وفضائل عقلية . راجع ك ٢ ب ١ ف ١ فبعد أن درس الفضائل الأخلاقية فى الكتب الماضية ينتقل الى الفضائل العقلية فيما يلى .

الكتاب السادس

نظـــرية الفضائل العقليـــة

البــاب الأوّل

في الفضائل العقلية – ضرورة إيتاء النظريات السابقة ضبطا أوفى – عدم كفاية القواعد العامة – لإيضاح الفضائل العقليـة حق الإيضاح يلزم درس النفس – في العقل جزآن متميزان أحدهما ليس مختصا إلا بالعلم والمبادئ الأزلية وغير المتحولة، والثاني الذي يعادل في الأشياء الممكنة و يحسبها – الوظائف المختلفة في نفس الانسان للاحساس وللذكاء وللغريزة – أن الاختيار الحر للنفس المستنيرة بالعقل إنما هو مبدأ الحركة – الاختيار والمعادلة لا ينطبقان البتة إلا على المستقبل .

§ ١ – قررنا فيما سـبق أنه يلزم في كلّ الأخذ بالوســط القيم مع اتقاء الإفراط والتفريط على السواء . فلنوضح هنا تفصيلا أن هذا الوسط هو الواجب الذي يأمر به العقل المستقيم . في جميع الفضائل التي تكلمنا عليها كما في الأخرى يمكن تعرف غرض عليه كل رجل عاقل حقيقة ودائم الانتباه ينمي قواه أو ينقصها على التعاقب . وهناك فوق ذلك حدّ للأوساط نضعه بين الإفراط والتفريط . وهذه الأوساط هي مطابقة للعقل المستقيم .

– الباب الأوّل – في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢، الأدب إلى أوديم ك ٥ ب ١

§ ١ – فيما سبق – ر . ك ٢ ب ٦ ف ٩

– تفصيلا – أعني باعتبار بعض فضائل خاصة كالاعتدال والتدبير والصداقة .

– دائم الانتباه – راجع ك ١ ب ١ ف ٧ تر المعاني متجانسة والتشبيه يكاد يكون مماثلا .

– حدّ للأوساط – في الأشياء المادية يسهل إيجاد الوسط، وأما في الأمور المعنوية فإن المقياس أدق من ذلك بكثير .

– للعقل المستقيم – مبدأ أفلاطونيّ انتحله الرواقيون فيما بعد كما انتحله أرسطو وهو يشمل جميع المبادئ

§ ٢ — لا شــك فى أن هذه النظرية كلها صحيحة . ولكن من البعيد أن تكون واضحة تمام الوضوح . بالنسبة الى جميع مشاغل العقل ومنها العلم أيضا حق أن يقال إنه لا يلزم الشــغل أو الراحة أكثر من اللازم ولا أقل منــه، بل يلزم دائمــا التزام الوسط واتباع الطريق الذى يهدى اليه العقل المستقيم . لكن هذا الذى قد لا يكون لديه للهداية إلا هــذه القاعدة العامة لا يكاد يعرف شيئا كثيرا ممــا يجب عليه أن يفعل . وذلك كما لو قيل لك فى صــدد ما يجب من العناية بالجسم وللصحة إنه يلزم عمل كل ما يأمر به الطب والطبيب. § ٣ — كذلك لا يكفى أن تكون نظرياتنا فى الخواص الأخلاقية للنفس حقة، بل يلزم أيضا تحديد ما ذا يجب أن يعنى بالعقل المستقيم تحديدا تاما وتعريفه تعريفا وافيا .

§ ٤ — لقد سبق بنا أن قسمنا فضائل النفس وقلنا إن بعضها هى فضائل القلب، والأخرى فضائل العقل . ولقد درسنا فيما سبق الفضائل الأخلاقية فلنتكلم هنا على الأخرى بعد أن قلنا فى البداية بعض كلمات على النفس .

الأخرى . وعيبه أنه عام جدا وأنه متغير تبعا لتقديرات كل امرئ . لذلك رأى أرسطو الحاجة إلى تحقيقه وضبطه لجعله أكثر قابلية للعمل به .

§ ٢ — للجسم وللصحة — تشبيه مكرر فى الأدب الكبير بألفاظ أخرى ك ١ ب ٣٢ ف ١

§ ٣ — تعريفا وافيا — يمكنه أن يصير المبدأ أكثر قابلية للتطبيق . ولقد ظن فرنسش ص ١٢٦ من طبعة "الأدب الى أوديم" أن التعريف الموجود هنا لا يوجد مرة أخرى فى الأدب الى نيقوماخوس وانه على رأيه موجود مرة أخرى فى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١٥ ف ١٢ ولكنى لا أوافق على هذا الرأى وأرى أن نظرية العقل المستقيم وتعريفها الذى يذكره أرسطو فى هــذه الفقرة موجود فى كل ما يلى (راجع فى هذا الكتاب الباب ١١ ف ٤ و ٥ ولا حاجة للبحث عنه وراء ذلك) .

§ ٤ — سبق بنا ...... — راجع ما سبق ك ٢ ب ١ ف ١

§ ٥ — ولقد سبق بنا أيضا إيضاح أن للنفس جزأين أحدهما موصوف بالعقل والآخر غير عاقل . فلنقسم الآن على هـذا النحو الجزء الذى هو موصوف بالعقـل ونفترض أن من الجزأين اللذين هما عاقلان أحدهما يعرفنا الأشياء التى لا يمكن البتة أن تكون لها أصول أخرى خلافا لمـا هى عليه . والآخر يعرفنا الأشياء التى وجودها ممكن ومتغير . ومن الطبيعى فى الواقع أن الأشياء المتخالفة الجنس يناسبها فى النفس أيضا جزء من النفس مختلف الجنس ما دام أن معرفة هذه الأشـياء تحصل فى كل قسم من أقسام النفس بنوع من المشابهة والملاءمة . § ٦ — من جزئى النفس هـذين نسمى أحدهما الجزء العلمىّ والآخر الجزء المفكر والحاسب . وفى الواقع أن عادَلَ وحَسِبَ هما فى حقيقة الأمر شىء واحد، وأنه لا يخطر بالبال أبدا أن يعادل الانسان بين الأشياء التى ما كان يمكن أن تكون خلافا لمـا هى كائنة . وعلى هـذا فالجزء الحاسب والمفكر هو قسم من الجزء العاقل للنفس .

---

§ ٥ — ولقد سبق بنا أيضا — راجع ك ١ ب ١١ ف ٩

— أحدهما يعرفنا — هذا هو الفهم .

— والآخر — هـذا هو الحكم والتصور ومجرد الرأى . وفى الواقع أن تقسيم أرسطوليس محكما، فانه لا يمكن أن يميز فى النفس الجزآن اللذان يتكلم عليهما . فانمـا هى خاصة واحدة بعينها تنطبق على أشـياء مختلفة . ولم يقل أرسطو فى "كتاب النفس" بهذا الرأى، بل يقسم النفس بأجلى من ذلك الى حساسية وفطنة . راجع "كتاب النفس" ك ٣ ب ٣ و ٤ ص ٢٧٥ و ٢٩٠ من ترجمتى .

§ ٦ — الجزء العلمى .... الجزء المفكر — الفرق سهل الفهم بناء على الايضاحات السابقة . فان العقل فى أمر العلم لا يزيد على أن يرى المبدأ و يوافق عليـه بحدس مباشر . وأما فى الفكر فانه يبحث عمـا يجب أن يعتقده وما ذا يجب أن يعمله بعد ذلك .

— والحاسب — زدت هذه الكلمة لبيان الفكرة ولو قلنا المعادل لربمـا كان أضبط .

— خلافا لمـا هى كائنة — والتى هى بالنتيجة أصول العلم الخاصة به .

— قسم من الجزء العاقل — يعنى أنه لا يوجد فى النفس فى الحقيقة الا خاصة واحدة وهو العقل الذى يمكن أن يدرس على أوجه نظر مختلفة على حسب اختلاف الأشياء التى ينطبق عليها .

§ ٧ — فلننظر حينئذ بالنسبة لهذين الجزئين المقسومين على هذا النحو ما هو أحسن استعداد يمكن أن يكون لكل واحد منهما، لأن فى هذا فضيلة كل واحد منهما على التحقيق، ولأن الفضيلة تنطبق دائما على العمل الذى هو خاص بالشخص على وجه الخصوص .

§ ٨ — يوجد فى نفس الانسان ثلاثة أصول هى التى عنها يصدر فى أمر الفعل وفى أمر الحق، وهى الاحساس والعقل والغريزة . § ٩ — والاحساس من بين هذه الأصول الثلاثة لا يمكن أن يكون أبدا بالنسبة لنا أصلا لفعل متدبّر فيه . ودليل ذلك أن للحيوانات إحساسا وليس لها البتة مع ذلك حظ من الفاعلية المتدبّر فيها التى هى للانسان وحده . ولكن المركز بعينه الذى يشغله النفى والاثبات بالنسبة لأفعال الفهم يشغله حب الأشياء وكراهتها بالنسبة لأفعال الغريزة . فينتج من هذا أنه لما كانت الفضيلة الأخلاقية هى استعدادا ما من شأنه أن يفاضل ويختار وكان هذا الاختيار ليس إلا الغريزة التى تتدبر وتعادل، لزم للاسباب عينها أن يكون عقل الانسان حقا وغريزته طيبة ومستقيمة إذا كان الاختيار طيبا هو نفسه، وأن العقل يُقرّ من جهةٍ الأشياء أعيانها التى تطلبها الغريزة من جهة أخرى .

تلك هى بالضبط فى الحياة العملية الفطنة والحق .

---

§ ٧ — لأن فى هذا فضيلة — راجع ماسبق ك ٢ ب ٦ ف ٢

§ ٨ — والغريزة — فى "كتاب النفس" لا يقبل أرسطو هذا المبدأ الثالث أو على الأقل لا يقول عنه شيئا . و إن كان المقصود هنا فى الواقع هو الغريزة الأخلاقية .

§ ٩ — حب الأشياء وكراهتها — على تقدير (الأدبية) .

— هذا الاختيار ليس الا الغريزة — وعلى هذا المعنى تشتبه الغريزة بالاختيار وتتحد به .

— الفطنة — هى الفاعلة .

— والحق — الذى يجب أن يتبعه العقل المستقيم .

§ ١٠ — أما بالنسبة للعقل التأملي المحض والنظرى الذى ليس عمليا ولا محدثا فالخيرُ والشرُّ هما الحق والباطل لأن الصواب والخطأ هما الموضوع الوحيد لكل عمل من أعمال العقل، لكن متى كان الأمر فى صدد إضافة العمل إلى العقل فان الغرض الذى تطلبه النفس إنما هو الحق متفقا مع الغريزة أو الرغبة التى تتطابق هى نفسها مع القاعدة .

§ ١١ — حينئذ فمبدأ الإحداث إنما هو اختيار النفس المدبِّر الذى عنه تصدر الحركة الأوّلية . فليس هو الغرض الذى يطلب وليس هو العلة الغائية بل ولا مبدأ الاختيار . بل إنما هو الغريزة بديا ثم التفكر الذى تفعله النفس متوجهة إلى شيء تطلبه . فلا يوجد اختيار ممكن بلا عقل أو بلا عمل العقل ولا بدون استعداد أخلاقى ما ما دام أنه لا يمكن أن يحسّن عمل ولا أن يعمل ضدّ الخير فى ميدان الفعل بدون تدخل العقل والقلب .

§ ١٢ — العقل مأخوذا فى ذاته لا يحرّك شيئا . ولكن الذى يحرّك فى الواقع إنما هو ذلك العقل الذى يتصدّى إلى غرض خاص وينقلب عمليا . فهو حينئذ الذى يأمر ذلك الجزء الآخر من العقل الذى ينفذ . لأنه متى فعل المرء شيئا وفعله للوصول

§ ١٠ — أما بالنسبة للعقل النظرى المحض — راجع فى كتاب "النفس" نظرية العقل ك ٣ ب ٤ ص ٢٩٠ من ترجمتنا .

— والنظرى — زدت هذه الكلمة لأنها تحصّل على الأسلوب الأغريقى ما تحصّله الكلمة التى قبلها على الأسلوب اللاتينى .

— مع الغريزة أو الرغبة — زدت الكلمة الأخيرة تفسيرا للتى قبلها .

§ ١١ — إنما هو اختيار النفس المدبر — هذا هو فى الواقع الأصل الوحيد للاحداث الحقيق بالكائن المفكر . وقد ميز "ريد" ثلاثة أنواع لأصول الإحداث : الأصول الميكانيكية، والأصول الحيوانية، والأصول العقلية . وإنى أظن تقسيم أرسطو أبسط وأحق . فان نوعى "ريد" الأوّلين لا ينبغى البتة أن يدرسا فى علم النفس (البسيكولوجيا) .

§ ١٢ — ذلك الجزء الآخر من العقل — هو الإرادة .

إلى غرض ما فان هذا الشيء نفسه الذى يفعله ليس هو بالضبط الغاية التى تُقصد . فهو ليس البتة إلا إضافيا و يتعلق دائما بشيء آخر أيضا لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للشيء الذى يراد فعله ، لان إحسان الفعل والنجاح هما الغاية التى يقصدها الفاعل و إلى هذه الغاية تنشط الغريزة المدبّرة ، وعلى هذا حينئذ فاختيار النفس هو عمل عقل غريزى أو غريزة عاقلة والانسان هو على التحقيق أصل لهذا النوع .

§ ١٣ — الماضى الشيء المقضى لا يمكن البتة أن يكون موضوع آختيار أدبى ومثال ذلك أنه لا أحد يختار أن يكون قد خرّب "هيون". ذلك بأنه من المحال معادلة فعل آنقضى . إذ لا يعادَل إلا فى المستقبل وفى الممكن ، لأن ما قد كان أى الماضى لا يمكن أن لا يكون قد كان البتة . من أجل هـذا حق لأغاثون الشاعر أن يقول

" الله ذاته فى هـذه النقطة وحدها لا آختيار له "

" فانه من الضرورى دائما أن ما كان قد كان "

§ ١٤ — على هذا حينئذ فالحق هو كذلك موضوع كل واحد من جزئى النفس العاقلين و إن الاستعدادات الأخلاقية التى تجعل أحدهما والآخر يجد الحق على آكد وسيلة هى بالضبط الفضائل العليا لكليهما .

— للشيء الذى يراد فعله — والذى هو الغاية النهائية التى يطلبها العقل .

— لأن إحسان الفعل — راجع بداية الأدب إلى نيقوماخوس ك ١ ب ١ حيث ترى الخير هو الموضوع الوحيد لأعمال الانسان .

§ ١٣ — لأغاثون الشاعر — المذكور فى " مائدة أفلاطون " والذى يبين على أرسطو أنه يعتدّ به كما يعتدّ باستاذه . وهو يستشهد به "هيا سيلى" ب ٣

— الله ذاته فى هذه النقطة — لقد نبه " زيل " فى صحيفة ٢٠٤ من تفسيره أن " فياندر " يورد هذه الفكرة عينها فى الأوليية الثانية فى البيت ٢٩

§ ١٤ — على هذا حينئذ — نتيجة ربما لا تكون هى النتيجة الضرورية لما سبق . وربما لا تكون صحيحة .

البـاب الثـانى

للنفس خمس وسائل للوصول الى الحق : الفنّ ، والعلم ، والتدبير ، والحكمة ، والعقل — فى العلم — تعريف العلم — ما يعلم لا يمكن أن يكون على خلاف ما يعلم — موضوع العلم ضرورى غير متحوّل وأبدى — العلم يؤسس على قواعد غير قابلة للبيان يحصلها الاستقراء وعليها يبنى القياس لتستخرج منه نتيجة حقيقية — ولكنها أقل وضوحا منها — الاستشهاد بالقياس .

§ ١ — من أجل تحديد البحث فى هـذه المواد نأخذ الأمور ثانيـة من أسمى موضع .

لنسلم بديًّا أن الوسائل التى بواسطتها تصل النفس إلى الحق إمّا إيجابا وإما سلبا هى خمس : الفنّ، العلم، التدبير، الحكمة، العقل أو الفهم ؛ ولندع الرأى الى جانب لأنه قد يكون مناط الخطأ .

§ ٢ — وسيعلم بوضوح ما هو العلم — اذا أريد الحصول على تعريف مضبوط دون الوقوف عند حدّ التقريبيات — بهذه الملاحظة وحدها : نحن نعتقد جميعا أن ما نعلمه

— الباب الثانى — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفى الأدب الى أوديم ك ٥ ب ٢

§ ١ — من أجل أن نحدّد البحث — يمكن آفتراض أن أرسطو يريد أن يشير الى كتاب النفس والى المنطق حيث ناقش فيهما هـذه المسائل . راجع كتاب النفس ك ٣ ب ٣ ص ٢٧٥ ومابعدها من ترجمتى . والأنولوطيقا الثانى (البرهان) ك ١ ب ٣٣ وك ٢ ب ١٩ ص ١٧٩ و ٢٩١ من ترجمتى .

— هى خمس — ليس أرسطو دائما حاسما كما هو فى هذه النقطة . إنه أحيانا يقلل عدد وسائل المعرفة . على أنه يستعير كل هذا من أفلاطون . وقد ذكر بالصراحة كل هـذه النظرية فى كتاب ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) ك ١ ب ١ ص ٩٨١ من طبعة برلين . فينبغى مراجعة هـذه المناقشة الكبرى التى تفتح باب ماوراء الطبيعة .

§ ٢ — بهذه الملاحظة وحدها — هذا هو الوصف الفعال الذى يسنده أرسطو على الدوام الى العلم . راجع على الخصوص الأنولوطيقا الثانى ك ١ ب ٢ ف ١ وما بعده ص ٦ من ترجمتى .

لا يمكن أن يكون خلافا لمـا هو، أما الأشياء التى يمكن أن تكون على خلاف ماهى فاننا نجهل تماما ما إذا كانت هى فى الواقع أم لا متى أفلتت من مرمى عقولنا . الشيء الذى عُلِمَ والذى يمكن أن يكون موضوعا للعلم هو موجود حينئذ بالضرورة فهو على ذلك أزلى لأن جميع الأشـياء الموجودة بطريقة مطلقة وضرورية هى أزلية كما أن الأشياء الأزلية هى غير محدثة وغير فانية . § ٣ — زد على هذا كل علم يظهر أنه قابل لأن يُعـلّم وكل شيء قد عُلِمَ يمكن فيما يظهر أن يُعَلَّم . حينئذ كل ما يعلم أو كل تعريف يستفاد أو ينقله معلم إنمـا يجيء من أصول معلومة فيما سـبق كما نوضح ذلك فى الأنولوطيقا لأن كل معـلوم مهما كان سواء أكان بالاستقراء أم بالاستنتاج هو كسبى . الاستقراء هو فوق ذلك أصل القضايا الكلية . والاستنتاج مستخرج من الكليات . على ذلك توجد مبادئ يأتى منها الاستنتاج وبالنسبة لهـا لا يمكن إجراء الاستنتاج فهى إذا نتيجة الاستقراء . § ٤ — وعلى جملة من القول فان العلم هو بالنسبة للعقل ملكة إيضاح الأشياء على طريقة منظمة وبجميع الخصائص التى بيناها

— ما إذا كانت هى فى الواقع — لأنه يمكن على السواء لأن لا تكون . أما الموضوع الخاص للعلم فهو أزلى وغير قابل للتغير .

— الأشياء الأزلية غير محدثة — لا شك فى أن أرسطو يرمى بذلك الى أبدية الدنيا .

§ ٣ — قابل لأن يعلم — هذا هو ما حمل أفلاطون على أن ينكر أن الفضيلة علم . فلمـا أنه كان لا يرى أن الفضيلة تعلّم وكل علم يعلَّم استنتج أن الفضيلة ليست علما كما كان يُدَّعى .

— فى الأنولوطيقا — الأنولوطيقا الثانى ك ١ ب ١ ف ١ ص ١ من ترجمتنا .

— سواء أكان بالاستقراء أم بالقياس — للمقارنة بين نظرية الاستقراء والقياس . راجع الأنولوطيقا الأول (تحليل القياس) ك ٢ ب ٢٣ ص ٢٧٥ من ترجمتنا .

— أصل القضايا الكلية — راجع الأنولوطيقا الثانى ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩٠ من ترجمتى .

فى الأنولوطيقا، والواقع أنه متى آعتقد المرء عقيدة إلى أى درجة مّا وكان يعلم الأصول التى آعتقد بواسطتها، فانه إذن حاصـل على العلم فهو اذن يعلم فاذا كانت المبادئ ليست أظهر لديه من النتيجة فليس له علم إلا بطريق الواسطة .

هذا هو على رأينا ما يجب أن يعنى بالعلم .

---

§ ٤ – فى الأنولوطيقا – يمكن أن يقال إن المقصود هو الأنولوطيقا الأول والأنولوطيقا الثانى جميعا . ولكن على الخصوص فى الأنولوطيقا الثانى عالج أرسطو الايضاح .

– إلا بطريق الواسـطة – لأن المبادئ يجب أن تكون أكثر بديهية من النتيجة الصادقة التى يستنتجها منها .

الباب الثالث

في الفن – تعريف الفن – أنه نتيجة ملكة الانتاج لا نتيجة الفعل بالمعنى الخاص – أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة والتي يمكن أن تكون أو لا تكون وقائده العقل الحق – عدم المهارة ليس إلا خطأ العقل .

§ ١ – في الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه يلزم التمييز بين أمرين فمن جهة الانتاجُ أعني الأشياء التي ننتجها في الخارج، ومن جهة أخرى الإحداث الذهني أي الأشياء التي لا تقع الا في الذهن. بهذا يرى أن الانتاج والإحداث متباينان أحدهما من الآخر، غير أننا نحيل هذا البحث فيما يختص بهما على ما سبق أن بيناه في مؤلفاتنا المنشورة للكافة . على ذلك فالاستعداد الأخلاقي الذي بمساعدة العقل يجعلنا نفعل هو مباين لذلك الاستعداد الآخر الذي هو بمساعدة العقل أيضا يجعلنا ننتج الأشياء، هذان الاستعدادان ليس بينهما عموم وخصوص وليس الإحداث على ذلك هو الإنتاج كما أن الإنتاج ليس هو الإحداث . § ٢ – لكن لما أن الفن موجود ولنأخذ له مثلا فن العمارة وأن هذا الفن هو ثمرة ملكة الانتاج لنوع ما، هذه الملكة التي يضيئها العقل، ولما أنه فوق ذلك ما من فن إلا هو ملكة الانتاج يهديها العقل،

– الباب الثالث – في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أوديم ك ٥ ب ٣

§ ١ – الانتاج ... الاحداث – هذا تمييز عادي عند أرسطو . والواقع أن الاحداث هو بعينه في كلتا الحالتين لا فرق بينهما إلا أن للاحداث في الحالة الأولى نتيجة خارجية ومادية ، وفي الثانية ليس له هذه النتيجة . بل يبقى كله في العقل الذي أوجده . على أني لا أنكر أن القول بأن الاحداث لا يخص الا الأشياء التي تمر بالذهن قول غريب . وأن اللغة اليونانية لها في هذا المعنى تعابير أدق مما في لغتنا (الفرنسية) .

– في مؤلفاتنا المنشورة للكافة – راجع فيما سبق التعبير المماثل لهذه وتعليقنا عليه ك ١ ب ١١ ف ٩

– يجعلنا نفعل – أي على صورة خارجية وبالمعنى الذي بينه أرسطو آنفا .

§ ٢ – يهديها العقل – أو بعبارة أخرى تهديها "الفطنة" .

فليس فى عقلنا ملكة منتجة ليست فنا فينتج من هذا أن الفن يشتبه فينا بالملكة التى تنتج الأشياء فى الخارج بمساعدة العقل الحق . § ٣ — كل فن مهما كان يرمى الى الإنتاج فليس لمجهوداته ونظرياته إلا غرض واحد أبدا أعنى توليد واحد من الأشياء التى يمكن أن تكون وأن لا تكون على السواء والتى أصلها هو فى الذى يفعل ليس غير دون أن تكون فى الشيء المفعول . حينئذ الفن لا يتعلق البتة بالأشياء التى هى موجودة بالضرورة أو التى تنتج بالضرورة ، كما أنه لا يتعلق بالأشياء التى قيادها بيد الطبيعة وحدها ، لأن جميع الأشياء التى من هذا الصنف تشتمل فى أعيانها على أصل وجودها . § ٤ — ومن جهة أخرى الإنتاج والإحداث لما أنهما متباينان فينتج من ذلك أن الفن هو فى دائرة الإنتاج لا فى دائرة الإحداث بالمعنى الخاص ، ويمكن أن يقال على وجه ما إن الثروة والفن ينطبقان على الأشياء عينها كما نبه بحق الشاعر " أغاثون ".

" الثروة تحب الفن والفن يحب الثروة "

§ ٥ — أكرر أن الفن إذا هو ملكة إنتاج يديرها العقل الحق فى حين أن الفن الفاسد أو عدم المهارة هو على الضد من ذلك ملكة إنتاج لا يقودها الا عقل فاسد مطبقة على الأشياء المادية التى يمكن أن تكون خلافا لما هى عليه .

---

§ ٣ — كل فن ... يرمى الى الإنتاج — مخالفا بذلك العلم الذى لا يبحث إلا عن معرفة الأشياء والتأمل فيها .

— الأشياء التى هى موجودة بالضرورة — والتى هى موضوعات العلم .

— أصل وجودها — فى حين أن الفن يوجد الأشياء التى ينتجها ويصير خالقا لها الى حد ما .

§ ٤ — الاحداث بالمعنى الخاص — أضفت هذه الكلمات الأخيرة .

— بحق "أغاثون" — راجع ما سبق ب ١ ف ١٣ حيث استشهد بأغاثون وراجع تعليقنا عليه .

— الثروة تحب الفن — قال المفسر الاغريقى لأنه فى الثروة وفى الفن علة الأشياء هى دائما خارجية .

البـاب الرابع

في التدبير – تعريف التدبير – أنه لاينطبق إلا على الأشياء الحادثة – الفروق بينه وبين العلم والفن – مثال بريكليس – التأثير السيئ لانفعالات اللذة والألم على التدبير وعلى سلوك الانسان – التدبير متى كسبه الانسان لن يفقده بعد .

§ ١ – أما التدبير فانه يمكن الالمام به باعتبار من هم الرجال الذين يشرفون بتسميتهم مدبرين، الآية المميزة للرجل المدبر هي أن يكون كفئًا للمعادلة والحكم على الأشياء التي يمكن أن تكون طيبة ونافعة له على الوجه الانسب لا على بعض الاعتبارات الخاصة لصحة الجسم وعافيته بل التي يجب على وجه العموم أن تساعد على فضيلته وسعادته . §٢ – والدليل على ذلك هو أننا نقول على بعض الناس إنهم مدبرون في مسألة خاصة بعينها متى أحسنوا التدبير لبلوغ غاية شريفة بالنسبة للأشياء التي لاترتبط بالفن كما عرّفناه، على ذلك يمكن أن يقال بكلمة واحدة إن الرجل المدبر هو على العموم الرجل الذي يحسن المعادلة . § ٣ – ولا أحد يعادل في الأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافا لما هي عليه ولا في الأشياء التي لا يمكن الانسان إحداثها البتة، وبالنتيجة إذا كان العلم قابلا للايضاح وكان الايضاح لا ينطبق البتة على الأشياء التي أصولها يمكن أن تكون خلافا لما هي عليه . فان جميع الأشياء التي نحن بصددها هنا يمكن أن تكون أيضا

– الباب الرابع – في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أوديم ك ٥ ب ٤

§ ١ – الرجال الذين يشرفون بتسميتهم مدبرين – هـذا نهج عاديّ لأرسطو أنه يتخذ مبدأ لمناقشته أفكار الذوق العام على صورتها في لغة الحياة العادية .

– يعادل ويحكم – ليس في المتن إلا كلمة واحدة .

§ ٢ – كما عرّفناه – أضفت هذه العبارة من عندي .

§ ٣ – لا أحد يعادل – راجع ما سبق في هذا الكتاب ب ١ ف ١٣

خلافا لما هي عليه . ولما كانت المعادلة غير ممكنة البتة فى الأشياء الواجبة الوجود فينتج من ذلك أن التدبير ليس هو العلم ولا الفن . إنه ليس هو العلم لأن الشيء الذى هو موضوع الفعل يمكن أن يكون غير ما هو كائن . وإنه ليس من الفن لأن الجنس الذى اليه ينتمى إنتاج الأشياء هو مخالف للجنس الذى اليه ينتمى الإحداث بمعناه الخاص . § ٤ — يبقى إذن أن يكون التدبير ملكة بوقوفها على الحق تفعل بمساعدة العقل فى جميع الأشياء الحسنة والقبيحة بالنسبة للانسان، لأن الباعث على الانتاج هو دائما مباين للشيء الناتج، وعلى ضدّ ذلك غرض الاحداث ليس دائما إلا الاحداث نفسه ما دام أن الغاية التى يرمى اليها قد تكون إحسان الفعل لا غير .

§ ٥ — هذا يفسر لنا أننا إذا نظرنا الى "بيركليس" ومن على شاكلته باعتبار أنهم مدبرون فذلك لأنهم أكفاء لتقدير ما هو الحسن بالنسبة لهم وبالنسبة للناس الذين يحكمونهم وذلك هو على الضبط الكيف الذى نجده فى أولئك الذين نسميهم رؤساء العائلات ورجال السياسة . وإن اشتقاق لفظ الحكمة وحده الذى يشابه اشتقاق لفظ التدبير فى اللسان الإغريقى يوضح لنا بقدر الكفاية ما ذا نعنى بلفظ التدبير الذى هو منجاة للناس بوجه ما . § ٦ — نعم إنه هو فى الواقع الذى يعصم أحكامنا ويدعمها فى هذا الصدد . حينئذ اللذة والألم لا يهدمان ولا يقوضان جميع

— الجنس الذى ينتمى اليه الانتاج — راجع فى الباب السابق نظرية الفن .

§ ٤ — لأن الباعث على الانتاج — هذا المعنى ليس نتيجة لازمة للمعانى التى سبقته .

§ ٥ — وان اشتقاق لفظ الحكمة وحده — قد اضطررت الى ترجمة هذه النقطة بالمعنى لا باللفظ لتصير مفهومة فى اللغة الفرنسية التى ليس فيها تقريب الاشتقاق ممكنا .

§ ٦ — اللذة والألم — ملاحظة بعيدة الغور يمكن المرء أن يحققها على نفسه وعلى غيره .

مدارك عقلنا . إنهما لا يمنعاننا مطلقا من أن نفهم مثلا أن مثلثا زواياه تساوى قائمتين أم لا . غير أنها تزعزع أحكامنا فيما يتعلق بالفعل الأخلاقى . فان أصل الفعل الأخلاقى مهما كان هو دائما العلة الغائية التى من أجلها نصمم على الفعل . غير أن هذا المبدأ يبطل ظهوره فورا فى الحكم الذى تؤثر فيه اللذة أو الألم ويهدمانه . فان العقل لا يرى بعدُ حينئذ أن الواجب هو تطبيق هذا الأصل واتباعه فى سلوكه كله وفى اختياراته لأن الرذيلة تهدم فى نفوسنا الأصل الأخلاقى للفعل . فيلزم إذن بالضرورة الاعتراف بأن التدبير هو ذلك الكيف الذى بقيادة الحق والعقل يعين سلوكنا فيما يتعلق بالأشياء التى يمكن أن تكون صالحة للانسان . § ٧ — فى الفن يمكن أن توجد درجات للفضيلة أما فى التدبير فلا . وفوق ذلك فان فى الفن هذا الذى يخدع برضاه مفضل على ذاك الذى يخدع من حيث لا يريد . أما فى التدبير فالأمر على الضدّ كما هو الحال فى سائر الفضائل الأخرى . وبالنتيجة فالتدبير فضيلة

— فيما يتعلق بالفعل الأخلاق — أضفت هذه الكلمة الأخيرة التى ظهر لى أنها ضرورية .

— أصل الفعل الأخلاقى — أضفت الكلمة الأخيرة لبيان المعنى الذى هو مغلق .

§ ٧ — فى الفن يمكن أن توجد درجات — ويظهر أنه يمكن أن توجد درجات كذلك فى التدبير مادام أنه يمكن أن يكون المرء قليل التدبير أو كثيره .

— للفضيلة — أو النبوغ .

— أما فى التدبير فلا — يرى أرسطو أن يكون الأمر على اطلاقه فإما أن يكون المرء مدبرا وإما أن لا يكون .

— فالأمر على الضد — وهو كذلك فى الواقع من وجهة النظر الأخلاقية . خير للمرء أن يرتكب الخطيئة غير عالم من أن يفعل الشر وهو عالم به كل العلم . والأمر على الضد من ذلك فى الفن يمكن أن يكون المرء صانعا عظيما اذا أساء العمل بنية أن يسيئه .

وليس فنا البتة . § ٨ — ولما كان فى النفس جزآن موصوفان بالعقل فالتدبير هو فضيلة ذلك الجزء الذى لا نصيب له إلا الرأى . لأن الرأى كالتدبير ينطبق على كل ما يمكن أن يكون على غير ما هو كائن أى على كل ما هو ممكن وجوده كما هو ممكن عدمه . ومع ذلك لا يمكن أن يقال إن التدبير هو وضع يصاحبه العقل بدليل أن الوضع يمكن أن يزول بالنسيان فى حين أن التدبير لا يزول ولا ينسى أبدا .

— وليس فنا البتة — المقابلة ليست واضحة تمام الوضوح لأن معنى الفن لم يحدد بجلاء .

§ ٨ — جزآن موصوفان بالعقل — راجع ماسلف ك ١ ب ١١ ف ١٩

— لا نصيب له إلا الرأى — راجع الأنولوطيقا الثانى ك ١ ب ٣٣ ص ١٧٩ من ترجمتنا .

— وضع يصاحبه العقل — بل هو كيف وعادة وليس حاصة طبيعية .

الباب الخامس

في العلم وفي الفطنة – الفطنة او الفهم هو الملكة التي تعرف مباشرة المبادئ غير القابلة للايضاح – الحكمة أو الحذق الكامل يجب أن تعتبر أرقى درجات العلم، فهي تسمو على الخيرات الانسانية والمنافع الشخصية . " فيد ياس " " فوليقليط " " أنقزاغور " و " طاليس " – التدبير الذى هو عملى محض يجب على الخصوص أن يكون على معرفة بالتفاصيل والواقعات الخصوصية .

§ ١ – أما العلم فقد قلنا إنه ادراك الأشياء الكلية والأشياء واجبة الوجود. وإن هناك مبادئ لكل القضايا التي يمكن إيضاحها ولكل علم أيا كان، لأن العلم مقترن دائما بالفكر (المنطق) أما المبدأ ذاته لما قدعُلم بمساعدة العلم فلا يمكن ان يكشفه لنا العلم ولا الفن ولا التدبير لأن من الجهة الواحدة موضوع العلم يمكن أن يوضح ومن الجهة الأخرى الفن والتدبير لا ينطبقان إلا على الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هى كائنة. أما الحكمة فانها لا تنطبق البتة هى أيضا على المبادئ التي من هذا القبيل، ذلك لأن الحكيم في بعض الأحوال يستطيع حتما أن يعطى إيضاحات عما يفكر. § ٢ – غير أنه إذا كان الحال، بالنسبة للأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافا لما هى كائنة بل بالنسبة للأشياء التي يمكن أن تكون خلافا لما هى كائنة أعنى الأشياء الواجبة الوجود والممكنته، أن الملكات التي بها نصل الى الحق ولا نضله أبدا هى العلم والتدبير والحكمة والفطنة، وإذا كان فوق ذلك ليس ولا واحد من الثلاث الملكات الأولى

– الباب الخامس – في الأدب الكبيرك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أوديم ك ٥ ب ٦

§ ١ – فقد قلنا – آنفا في ب ٢ ف ٢

§ ٢ – الملكات التي بها نصل الى الحق – راجع الأنولوطيقا الثانى ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩٠ من ترجمتى. وكتاب النفس ك ٣ ب ٣ وأوائل ماوراء الطبيعة (الميتافيزيقا) .

أى التدبير والحكمة والعلم يمكنه معرفة المبادئ، فيبقى أن الفهم هو وحده الذى يختص بالمبادئ ويفهمها .

§ ٣ — أما الحذق الحاذق الذى يبدو مظهره فى الفنون فاننا لا نسنده إلا الى أولئك الذين يمارسون كل واحد من تلك الفنون على أكمل وجه . على هذا يسمى "فيدياس" نحاتا حاذقا و"فوليقليط" مصوّرا حاذقا، وانا لا نريد أن نعنى هنا بلفظ الحذق الحاذق شيئا أكثر من النبوغ السامى فى الفن . § ٤ — فمن الناس، وهم نادرون ، من نعتبرهم حكماء حذقة بوصف عام لا حذقة فى أشياء بعينها على جهة خاصة بل حذقة محضا بلا قيد كما قال هوميروس فى "مرجيتيس" .

"ان الآلهة لم تجعله حرّاثا حاذقا" .

"بل لم تجعله إلا رجلا حاذقا واسع الحول" .

على ذلك فمن الواضح أن الحذق الحاذق أو الحكمة معتبرة أنها أعلى درجة للكمال

— فيبقى أن الفهم هو وحده — هذه الجملة تكاد تكون بحروفها فى الأنولوطيقا الثانى ك ٢ ب ١٩ ف ٨ ص ٢٩١

§ ٣ — أما الحذق — لقد أنشأ هنا أكثر الناشرين بابا جديدا خاصا بنظرية الحكمة .

— الحذق الحاذق — عبارة المتن "أما الحكمة" ولم استعمل هذا اللفظ لأن له فى لغتنا (الفرنسية) معنى آخر . أما اللغة الاغريقية فانها على ضد ذلك يطلق فيها الاسم بعينه على عبقرية أمثال "فيدياس" وعبقرية أمثال "أنقزاغور" . وفى هذا من التخليط مافيه والظاهر أن أرسطو يعترف به .

— نحاتا ... مصورا — الفرق فى اليونانية واضح وإن اللفظ الذى يستعمله أرسطو لأجل "فيدياس" يمكن أن يدل على المهندس المعمارى والنحات معا .

§ ٤ — "هوميروس" فى "مرجيتيس" . معلوم أن هذه القصيدة مفقودة ولم يبق منها إلا ثلاث قطع إحداها هذه وهى أطولها . راجع هوميروس طبعة "فيرمين ديدو" ص ٥٨٠

— الحذق الحاذق أو الحكمة — وضعت الكلمتين لأحصل قوة الكلمة اليونانية .

للكمال فى جميع الأشياء التى يمكن الانسان أن يعلمها . § ٥ — فيلزم الرجل الحاذق والحكيم حقا أن لا يقتصر على معرفة الحقائق التى تتفرع عن المبادئ الأولى، بل يلزمه أن يعلم أيضا حق العلم المبادئ أعيانها . و ينتج من هذا أن الحكمة هى مركب من الفطنة والعلم، و يمكن أن يقال انها العلم بالأشياء العليا وانها قابضة على ناصية جميع العلوم الأخرى . والواقع ان من السخافة الاعتقاد بأن علم السياسة أو التدبير السياسى هو أسمى العلوم جميعا إن لم يقترن بهذا الاعتقاد اعتقاد أن الرجل الذى تشغله السياسة هو أفضل رجل فى العالم . § ٦ — غير أن بعض النعوت كالسليم والطيب مثلا يمكن أن تتغير تبعا للوجودات المختلفة التى تنطبق عليها، وحينئذ يمكن أن تكون فى الناس غيرها فى الأسماك فى حين أن الأبيض والمستقيم، فى نظم معان آخر، هما دائما الأبيض ودائما المستقيم . على أنه قد اصطلح على أن الحكيم هو دائما حكيم وأن الذى ليس إلا مدبرا يمكن أن يتغير تبعا للأحوال . فانه كلما عرف رجل أن يميز منفعته فى جميع الأشياء التى تمسه شخصيا سمى مدبرا ومال الناس إلى أن يعهدوا إليه الأشياء التى من هذا القبيل . بل قد يجاوزون هذا الحدّ إلى أن يطلقوا هذا الوصف على بعض الحيوانات التى يلوح عليها البصارة بالأشياء التى تتعلق بحفظ وجودها الخاص . § ٧ — وعلى جملة من القول فبديهى أن السياسة والحكمة لا يمكن أن تشتبه إحداهما بالأخرى . فاذا عنى بالحكمة تمييز المرء لمنفعته الخاصة ومصلحته الذاتية فيلزم إذن الاعتراف بعدّة أنواع مختلفة للحكمة . و بالبديهية لا يمكن أن توجد حكمة

---

§ ٥ — مركب من الفطنة والعلم — و يمكن أن يزاد على ذلك أن الحكمة هى عملية أصلا .

— أسمى العلوم جميعا — ذلك مطابق للمذهب المقرر فى أوّل هذا المؤلف راجع ك ١ ب ١ ف ٩

§ ٦ — بعض النعوت كالسليم ... فى نظم معان آخر — زدت هذه التفاصيل لايضاح فكرة المتن .

§ ٧ — واذا عنى بالحكمة — على رأى أرسطو ليس هناك إلا التدبير .

واحدة بعينها تطبق على ما هو مفيد وحسن لجميع الموجودات . بل هى تختلف بالنسبة لكل منها إلا أن يراد التمشى إلى تقرير أن الطب أيضا هو واحد بالنسبة لجميع الموجودات بلا تمييز . على أنه لا يهم شيئا أن يدعى أن الانسان هو أكمل الكائنات، لأنه يوجد كثير من الكائنات الأخرى التى طبعها أقدس من طبع الانسان. مثال ذلك الأجرام الرائعة التى يتكون منها العالم .

§ ٨ — ولكن لنعود إلى ما بدأناه نقول إن من الجلى أن الحكمة هى اقتران العلم بالفهم مصروفا إلى كل ما هو بطبعه أعجب وأسمى. من أجل ذلك يسمى "أنقزاغور" و"طاليس" وأشباههم حكماء لا مدبرين فقط لأنهم يُرون على وجه العموم جهلاء كل الجهل بمنفعتهم الخاصة، يُرون متقدمين جدا فى كثير من الأشياء غير ذات الفائدة مباشرة وإن كانت عجيبة عسرة الفهم بل قدسية غير أنها لا يمكن استخدامها فى نفع ما .

— هى تختلف بالنسبة لكل منها — يظهر على ضدّ ذلك أن خاصة الحكمة هى أنها تشمل مجموع الأشياء .

— تقرير أن الطب — لا شك فى أن هـذا التشبيه على شذوذه مجلوب ليناسب ما قاله أرسطو آنفا عن نعت السليم والطيب .

— على أنه لا يهم شيئا — كل هذه المعانى مختلطة وغير متسقة بعضها مع بعض . ومن الغريب أن يحطّ أرسطو منزلة الانسان الى أنزل من منزلة الكواكب . إذ يظهر له أن طبيعتها أقدس من طبيعتنا . وهـذا يناقض ما قاله آنفا عن تفوّق الانسان .

§ ٨ — الحكمة هى اقتران — يعود أرسطو الى الفكرة التى بينها آنفا .

— حكماء — ذلك ليس فقط لعلمهم ولكن لأنهم أيضا سبروا عور الحياة كما أوغلوا فى العلم .

— جهلاء كل الجهل بمنفعتهم الخاصـة — فى السياسة ك ١ ب ٤ ص ٤٠ من ترجمتى يروى أرسطو طرفا من حال "طاليس" يدل على حذقه العملى . أما "أنقزاغور" فلا يخفى اعتداد سقراط وأفلاطون به وكيف يتكلم عنه أرسطو نفسه فى ما وراء الطبيعة ك ١ ب ٣ ص ٩٨٤ من طبعة برلين .

لأن هـذه العقول الكبيرة لا تبحث عن المنافع الانسانية البحتة . § ٩ — أما التدبير فعلى ضدّ ذلك لا ينطبق إلا على الأشـياء الانسانية المحضة والتي فيها تكون المعادلة ممكنة لدى العقل الانسانى لأن الموضوع الأصلى للتدبير إنمـا هو كما يظهر إحسان المعادلة بين الأشياء . ولكنه أبدا لا يعادِل فى الأشياء التى لا يمكن أن تكون خلافا لمـا هى كائنة،ولافى الأشياء التى ليس فيها غرض معين يُرمى إليه،أعنى خيرا يمكن أن يكون موضوعا لفاعليتنا . وعلى وجه عام مطلق فان الانسان الذى يمكن أن يقال عليه رجل رشد ونصح هو ذلك الذى يعرف أن يجد بالفكر المعصوم من الخطأ ما هو أحسن ما تفعله الانسانية بالأشياء التى تحت تصرفها .

§ ١٠ — إنمـا لا يقتصر التدبير على مجرّد العلم بالصيغ العامة، بل يلزم أيضا أن يعلم بجميع تصريف الأمور الجزئية لأن التدبير عملى،إنه يعمل والعمل يرد بالضرورة على الأشياء التفصيلية . من أجل ذلك كان بعض الناس الذين لا يعلمون شيئا هم غالبا أفعل وأقبل للعمل من الذين يعلمون . ذلك هو السبب فى رجحان الذين نصيبهم التجربة ، مثال ذلك لنفرض أن واحدا يعلم أن اللحوم الخفيفة سهلة الهضم طيبـة لكنه يجهل ما هى بالضبط اللحوم الخفيفة فليس هذا هو الذى يعيد الصحة للمريض . بل أولى منه بهذا ذلك الذى يعلم أن لحوم الطير على الخصوص خفيفة وصحية، هذا هو الأولى بالنجاح . فالتدبير هو عملى محض وبالنتيجة يجب أن يجمع بين رتبتى المعرفة هاتين وعنـد التمييز يجب أن يكون لديه المعرفة بالجزئيات والتفاصيل، لأنه يمكن أن يقال إن هذه المعرفة الأخيرة هى فى هذا الصدد كالعلم الأساسى .

---

§ ٩ — أما التدبير فعلى ضدّ ذلك — راجع نظرية التدبير آنفا ب ٤ ف ١ وما بعدها .

§ ١٠ — لأن التدبير عملى — يظهر أن الحكمة هى كذلك أيضا وإلا اختلطت بالعلم .

— رتبتى المعرفة هاتين — أعنى المعرفة العامة والمعرفة الخاصة .

الباب السادس

علاقة التدبير بعلم السياسة — انه لا يختص إلا بالفرد ويرتب منافعه الشخصية على ما ينبغى — المنفعة الفردية لا يمكن أن تنفصل عن منفعة العائلة ولا عن منفعة المملكة — لا يمكن الشبيبة أن تكون مدبرة لأن التدبير إنما يتم للمرء بالتجربة الطويلة — التدبير لا يمكن أن يشتبه بالعلم وإنه لأقرب الى الاحساس .

§ ١ — فى حقيقة الأمر علم السياسة والتدبير هما استعداد أخلاق واحد بعينه ، ولكن صورة وجودهما ليست واحدة . فانه فى العلم الذى يدبر المملكة يمكن التمييز بين هذا التدبير ، الذى لكونه أساسيا ومنظما لسائر الأشياء يقنن القوانين ، وبين ذلك التدبير الآخر الذى بانطباقه على الحوادث الجزئية قد أعطى الاسم العام الذى يطلق على الاثنين جميعا وسمى السياسة . إن علم السياسة هو عملى وفكرى معا لأن الأمر العالى ينص على العمل الذى يجب على المدنى أن يأتيه . وهذا إنما هو الحدّ الأدنى للعلم . فأولئك الذين يصدرون الأوامر العالية هم وحدهم فى نظر العامى رجال السياسة لأنهم وحدهم هم فى الواقع الذين يعملون كالفنيين الأصاغر الذين هم ملزمون بأن يباشروا العمل بأيديهم . § ٢ — وهناك فرق آخر هو أن التدبير ينطبق خصوصا على الفرد نفسه وعلى واحد فقط ويحتفظ مع ذلك بالاسم العام للتدبير . غير أنه على حسب جهات تطبيقه يكون إما الاقتصاد أعنى

— الباب السادس — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفى الأدب الى أوديم ك ٥ ب ٦

§ ١ — ومنظما لسائر الأشياء — انه التشريع الذى يمكن فى الواقع تمييزه عن العمل أى تصريف الأمور الذى يظهر أن أرسطو لا يهتم به كثيرا .

§ ٢ — فرق آخر — واقعى ولكنه كان من شأنه أن يحمل أرسطو على أن لا يخلط بين التدبير والسياسة وان كانت السياسة فى الواقع اذا خلت من التدبير لا تكون سياسة بعد .

— الاقتصاد أعنى ... — ترجمت الكلمة اليونانية بجملة .

حكومة العائلة و إما التشريع و إما السياسة التي فيها يمكن أيضا التمييز بين جزئين مختلفين الجزء الذى يوازن فى المسائل السياسية والجزء الذى عليه إقامة العدل . § ٣ — حينئذ معرفة المرء إدراك منفعته الشخصية هو نوع من المعرفة التى بينها وبين علم السياسة فرق كبير . فان الذى يعلم بالضبط ما يخصه ويدأب فى الاشتغال به يعتبر مدبرا ، فى حين أن السياسيين رجال الحكومة عليهم العناية بالمنافع المتباينة فضل تباين . وهذا هو الذى حمل "أوريفيد" على أن يقول فى إحدى قطعه :

« أترانى كنت إذن مدبرا أنا الذى استطعت أن أعيش عيشة رغد وأستمتع »
« — كما يستمتع الحكيم الخامل المنزوى فى أواخر الصفوف — بهذه النعم الكبرى »
« التى أنعمت علىّ بها السماء ، لكن هؤلاء الطامعون الذين يتعبون أنفسهم الى هذا »
« الحدّ أولئك يتولى المشترى عقابهم ... ... »

وإن الذين يسمّون مدبرين لا يسعون إلا إلى نفعهم الشخصى . يراهم الناس بفعلهم هذا يقومون بالواجب عليهم . وعلى هذا الرأى تنبنى شهرتهم بالتدبير . ومع ذلك يمكن أن يقرر أن المرء لا يستطيع أن يكفل منفعته الخاصة بدون العائلة ولا بدون المملكة . على أنى أضيف إلى هذا أن معرفة المرء إدارة أشغاله الخاصة شيء خامل ويستدعى التفاتا كبيرا . § ٤ — والدليل على ما أقول هنا هو أن الشبان

---

§ ٣ — فرق كبير — حينئذ لا ينبغى تقريب التدبير من السياسة إلى هذا الحدّ .

— "أوريفيد" فى احدى قطعه — الفيلوكتيت التى لم تصل الينا . راجع "أوريبيديس فراجما ما" طبعة فيرمين ديدو ص ٨١٠

— بدون العائلة ولا بدون المملكة — وبالنتيجة فالتدبير الحقيق لا ينحصر فقط فى استعمال المرء بنفسه .

يستطيعون جدّا أن يكونوا مهندسين ورياضيين بل يستطيعون أن ينبغوا فى هذا النوع من العلوم ولكنه لا يكاد يوجد، فيما يظهر، شاب يمكن أن يكون مدبرا . والسبب فى هذا بسيط وهو أن التدبير لا ينطبق إلا على الحوادث الجزئية وأن التجربة وحدها هى التى تعرفنا إياها والشاب ليس مجربا لأن الزمان وحده هو الذى يوجد التجربة . § ٥ — يمكن أن يتساءل أيضا بهذه المناسبة كيف يصح أن صبيا يمكن أن يصير رياضيا وهو لا يمكن أن يكون حكيما ولا مضطلعا بقوانين الطبيعة . أفلا يمكن أن يقال إن سبب هــذا هو أن الرياضيات علوم عقلية أما علم الحكمة وعلم الطبع فانهـا تتلقى مبادئها من المشاهدة والتجربة ؟ أولا يمكن أن يزاد على هذا أن الشبان فى هذه العلوم الأخيرة لا يمكن أن يكون لهم آراء شخصية وأنهم إنمـا يكررون ما يعلّمون إياه . أما فى الرياضيات فلا شىء يخفى عليهم من الحقيقة؟ §٦ — ويمكن أن يقال فوق ذلك إن الخطأ بالنسبة للأشياء التى يعادل المرء فيها قد يقع إما فى المبدأ العام الذى يتبعه وإما فى الحالة الجزئية التى هو بصددها . على هــذا مثلا يمكن ان يضـل إما باعتقاده أن المياه الثقيلة مضرة فى الشرب وإما باعتقاده أن ماء بعينـه يستعمله مضر بالصحة وثقيل .

§ ٧ — حينئذ يكون جليا أن التدبير ليس هو العلم لأنى أكرر أن التدبير لا يتناول إلا الحد الأدنى والأخير لسلم المراتب وهذا الحد هو الأمر الجزئى الذى يجب على

§ ٥ — بهذه المناسـبة — زدت هذه الكلمات لأبرر هــذا الاستطراد الذى لا يظهر أنه متسق مع ما قبله .

§ ٧ — حينئذ يكون جليا — المعنى صحيح ولكنه لا يصح أن يكون نتيجة للايضاحات السابقة .

— الحد الأدنى والأخير — فى حين أن العلم على ضدّ ذلك يطلب دائما أن يرقى الى الحدود الاعم .

المرء أن يأتيه § ٨ — كذلك التدبير مقابل أيضا للفهم لأن الفهم ينطبق على النهايات أى الحدود التي لامحل فيها للفكر فى حين أن التدبير ينطبق على الحد الأدنى الذى بالنسبة اليه لا محل للعلم بل لمجرّد الاحساس . متى أقل الاحساس فلا أعنى الاحساس بالأشياء الفردية المحضة، بل أعنى هذا النوع من الاحساس الذى يجعلنا نشعر مثلا فى الرياضيات بأن آخر عنصر فى الأشكال المستوية هو المثلث الذى يضطر الى الوقوف عنده . فانه إلى هذا النوع من الاحساس ينصرف على الأكثر التدبير ولو أنه فى هذا يكون نوعا مخالفا أيضا .

---

§ ٨ — الفهم ينطبق على النهايات — أى على المبادئ البديهية بذاتها التى هى عناصر كل ايضاح وليس من الممكن الصعود الى ما وراءها . راجع الأنولوطيقا الأخيرك ٢ ب ١٩ وكتاب النفس ك ٣ ب ٤

— هذا النوع من الاحساس — ليس تعبير أرسطو محكما على رغم ما أتاه من التخفيف . فان الإحساس لا دخل له فى الرياضيات .

البـاب السابع

في المعادلة – مميزات المعادلة الحكيمة – أنها تخالف العلم – أنها تقتضي دائما بحثا وتقديرا – أنها ليست أيضا مصادفة ولا رأيا مجردا – تعريف المعادلة الحكيمة – أنها حكم قويم منطبق على ما هو نافع حقيقة – أنها يمكن أن تكون مطلقة أو مقيدة .

---

§ ١ — لا ينبغي أن يشتبه الفحص بالمعادلة ولو أن المعادلة فحص شيء ما . لكن ما هي مميزات معادلة طيبة حكيمة ؟ أعلمٌ هي بنوع ما أم رأي أم مصادفة سعيدة أم شيء آخر غير ذلك ؟ ذلك ما يلزمنا درسه .

§ ٢ — بديا إنها في الحق ليست علما ما دام أنه لا حاجة بعدُ بمن يعلم الى البحث، غير أن معادلة مهما كانت طيبة وحكيمة هي دائما معادلة، وان الذي يعادل يبحث أيضا ويحسب . كذلك لا يمكن أن يقال إن المعادلة الحكيمة هي مصادفة سعيدة ولقيا موفقة، لأن اللقيا الموفقة التي يلقاها العقل لا تقبل فكرا البتة . بل هي شيء وقتي، أما المعادلة فان المعادل ينفق فيها على الغالب زمنا طويلا . وانه ليقال عادة إنه اذا لزم الانسان أن يعجل بتنفيـذ ما صمم عليه بعـد المعادلة ، لزمه أن يعادل بأناة وإحكام . § ٣— إن ذكاء العـقل هو أيضا شيء غير المعادلة الحكيمة فانه

– الباب السابع – في الأدب الكبير ك ٢ ب ٣ وفي الأدب الى اوديم ك ٥ ب ٧

§ ١ – معادلة طيبة وحكيمة – اضطررت أن أضع هذين النعتين لأحصل الكلمة اليونانية بكل قوتها .

§ ٢ – لا حاجة بعد بمن يعلم الى البحث – لأنه قد وصل الى العلة واستوفى العقل من الرضا حظه .

§ ٣ – ذكاء العـقل – أو حضور الذهن . راجع الأنولوطيقا الأخير ك ١ ب ٣٤ ص ١٨٥ من ترجمتي .

يقرب كثيرا من اللقيا الموفقة . كذلك لا تشتبه المعادلة بمجرّد الرأى . لكن لما أن الذى يسىء المعادلة يخدع ويضل سواء السبيل فى حين أن الذى يحسنها يعادل بحسب العقل القيم يمكن أن يقال إن المعادلة الحكيمة هى نوع من التعديل والتقويم الذى ليس هو تقويم العلم ولا تقويم الرأى . بديًّا إن العلم لا حاجة به لأن يقوَّم خصوصا لأنه لا يضل بل الحق هو تصحيح الرأى فان المرء يكون قد قرر فى عقله الشىء الذى هو موضوع الرأى ومع ذلك نظرا الى أنه لا يمكن أن تكون معادلة حكيمة بدون الفكر فيبقى اذن أنها عمل فكرى للعقل لأنه ليس تقريرا تاما بعد. ومن جهة أخرى فالرأى ليس كذلك فحصا من جانب العقل فانه أشبه بتقرير مضبوط قدر الكفاية فى حين أن هذا الذى يعادل حسنا أو سيئا يفحص دائما شيئا ما و يوازن بالتفكير. § ٤ — وعلى جملة من القول فان المعادلة الحكيمة الطيبة هى على نوع ما تقويم للارادة وللمعادلة البسيطة . ثم لأجل فهمها حق الفهم قد يلزمنا أن ندرس أوّلا ما هى المعادلة فى ذاتها، وعلى ماذا تنطبق . الا أن لفظ التقويم هذا يمكن أن يطلق على معان شتى ومن البيّن أن جميع هذه الاطلاقات التى له ليست موافقة هنا . فان الفاجر والشرير يمكنهما أن يجدا بالفكر الذى يعانيانه الحل الذى تصديا الى كشفه . و بالنتيجة فمعادلتهما قد تكون مليئة بالاستقامة على رغم الشر العظيم

— بمجرّد الرأى — كل المعانى الآتية دقيقة وفى الغالب خفية كما نبه الى ذلك جميع المفسرين . على أنها مع ذلك بعيدة عن الموضوع الذى يعالجه أرسطو هنا . وهذا الاستطراد يظهر أنه غير ضرورى بقدر ما هو طويل .

§ ٤ — للمعادلة البسيطة — اضطررت الى هذا التكرار لوجوده فى المتن .

— إلا أن لفظ التقويم هذا — استطراد جديد، على أن المثل الذى يضربه أرسطو موضح لفكرته تمام التوضيح . فان الغرض الذى يقصده الفاجر ردىء ولكن فكره للوصول اليه حسن جدّا .

الذى يحزانه عليهما . والظاهر أن نتيجة المعادلة الحكيمة يجب أن تكون دائما شيئا حسنا ما دامت المعادلة الحكيمة هى استقامة المعادلة التى تكشف الخير وتبلغه . § ٥ — لكن من جهة أخرى يمكن الانسان أيضا بلوغ الخير حتى بالفكر الفاسد وأن يلق بالضبط ماذا كان يلزم فعله بدون أن يسلك الطريق المشروع . حينئذ الحدّ الوسط فاسد وبالتبع لا يكون هـذا هو المعادلة الحكيمة ما دام أنه ولو أن الغرض قد أصيب إلا أنه مع ذلك لم يسلك الطريق الذى كان يلزم سلوكه . § ٦ — وفوق ذلك فان هذا ينفق زمنا أكثر مما ينبغى فى المعادلة وذاك على ضد ذلك يقرّ قراره فى لحظة مع أنهما ينجحان جميعا . وما هذه بالمعادلة الحكيمة لا من أحد الطرفين ولا من الآخر . انما هى فيما يتعلق بمنافعنا الاستقامة فى تمييز الغرض الذى يجب أن نرمى اليه والوسيلة التى يوافق اتخاذها والزمن الذى فيه يجب أن تُعمل . § ٦ — وآخرا قد يمكن أن يقرر المرء قرارا إما بصفة مطلقة وعامة وإما بصفة خاصة لغرض جزئى . فالمعادلة الحكيمة على الاطلاق هى تلك التى ترتب سلوك الانسان وفق الغاية العليا والمطلقة للحياة الانسانيـة ، والأخرى هى تلك التى لا تترتب إلا على الغرض الجزئى الذى ترمى اليه . لكن اذا كانت المعادلة الحكيمة آية الناس أولى الفطنة والتدبير فانه ينتج من هذا أن المعادلة الحكيمة هى تقويم الحكم تقويما مطبقا على غرض نافع فى نظر التدبير .

---

§ ٥ — لكن من جهـة أخرى — عوضا عن أن يعتزم المرء الشر يمكنه أن يعـتزم الخير . بل يمكنه أن يصل اليه ولكن الوسيلة التى يتخذها ليست هى التى كان ينبغى أن يتخذها .

§ ٦ — هـذا ينفق زمنا أكثر مما ينبغى — ملاحظات حكيمة ولكنها تطويل بلا فائدة هذه المناقشة التى كثر فيها التكرار .

§ ٦ — الغاية العليا والمطلقة للحياة — راجع فيما سلف ك ١ ب ١ ف ٦ نظرية الخير الأعلى .

الباب الثامن

في الفطنة أو الفهم، وفي البلادة – الفطنة لا تشتبه بالعلم ولا بالرأي – انها تطبق على الأشياء أعيانها التي ينطبق عليها التدبير، وانها تظهر على الخصوص في سرعة الحفظ وفهم الأشياء – في الذوق السليم .

---

§ ١ – يمكن التميز أيضا بين الفطنة في فهم الأشياء وبين البلادة، فهما ملكتان تحملان على تسمية بعض الناس فطنين أذكياء وتسمية آخرين بلداء . الفطنة التي تفهم الأشياء لا يمكن بحال أن تشتبه لا بالعلم ولا بالرأي لأنه اذا لم يكن الأمر كذلك لكان جميع الناس بلا استثناء فطناء . بيد أنه لا يمكن أيضا أن تشتبه بواحد من العلوم الخاصة، مثلا بالطب لأنها اذن تشتغل بالأشياء التي تتعلق بالصحة، ولا أن تشتبه بالهندسة لأنها اذن تعنى بدراسة خواصّ المقادير . فالفطنة على المعنى الضيق الذي نعنيه هنا لا تنطبق أيضا على الأشياء الأزلية اللامتغيرة ولا على واحد من الأشياء التي شأنها أن تولد وتهلك . إنها لا تنطبق إلا على الأشياء التي يقع فيها الشك والمعادلة . § ٢ – وعلى ذلك هي تشتغل بالأشياء أعيانها التي يشتغل بها التدبير، ومع ذلك فالفطنة التي تفهم الأشياء والتدبير ليسا ملكتين متماثلتين . فان التدبير هو بنوع ما آمر – ما دام غرضه أن يأمر – بما يلزم إتيانه وما لا يلزم . أما الفطنة

– الباب الثامن – في الأدب الكبير ك ٢ ب ٣ وفي الأدب الى أوديم ك ٥ ب ٨

§ ١ – في فهم الأشياء – قد زدنا هذه الكلمات لتحصيل كلمة المتن حتى في تركيبها .

– جميع الناس – لأن كل انسان يعلم بعض الشيء أو على الأقل له من النور ما يستفيده من الرأي .

– المعنى الضيق الذي نعنيه هنا – رأيت من الواجب أن أزيد هذه الجملة .

§ ٢ – تشتغل بالأشياء أعيانها التي يشتغل بها التدبير – غير أن التدبير فاعلية في حين أن الفطنة تقتصر على الفهم دون أن تفعل شيئا .

فهى على ضدّ ذلك نقّادة محضة وتقتصر على الحكم. من ذلك ترى كيف أن فهم الأشياء يشتبه مع اجادة فهمها، وكيف أن الناس الذين يسمونهم فُطْنا هم أولئك الذين لهم فهم تام للأشياء التى تهمهم. § ٣ — على أن الفطنة لا تنحصر فى إحراز التدبير أو كسبه بل كما أنه حينما يتعلم الانسان شيئا يقال انه فهمه وإن له به فطنة ما دام أنه يمكنه تطبيق ما لديه من العلم، كذلك الفطنة لا تنحصر إلا فى استخدام ذوقها السليم أى الرأى فى الحكم على الأشياء التى ينطبق عليها التدبير حينما يسمع المرء آخر يقولها لك والحكم عليها كما ينبغى لأن الحكم عليها كما ينبغى هو اجادة الحكم فيها . كذلك اسم الفهم أو الفطنة فى اللغة الاغريقية أى اسم هذه الملكة التى تبرر القول على أناس إنهم فُطْن حقا يجىء من اسم ادراك الأشياء الذى يظهر عند الحفظ لأننا كثيرا ما يشتبه علينا الحفظ بالفهم .

§ ٤ — أما ما يسمى بالذوق ويحمل على أن يقال على الانسان إنه رجل ذوق سليم وإن له ذوقا فذلك هو الحكم القيم الذى يصـدره رجل كامل العدالة . والدليل على ذلك أن فى اللغة الاغريقية يطلق لفظان متشابهان تقريبا على الرجل العدل والرجل الذى بوقوفه على ميول الأغيار يميل الى العفو عنهم، لأنه من العدالة ومن التزام ما ينبغى فى بعض الأحوال الشـعور بالرأفة التى تغفر الخطايا . والرفق الحق لا يكاد يكون إلا الذوق الدقيق القيم للرجل العـدل . والذوق القيم للرجل العـدل لا يدل إلا على معنى الحق .

---

§ ٤ — بلفظين متشابهين تقريبا — اللفظان متشابهان ولكن المعنيين مختلفان حد الاختلاف . فقد يكون الرجل عدلا كل العدالة ولا يكون عنده من الرفق شىء . والأمثلة على ذلك ليست نادرة .

البـاب التاسع

جميع الفضائل العقلية ترمى الى غرض واحد – أنها جميعا تنطبق على الأحداث أى على الحـدود الدنيا والأخيرة، وانها على العموم هبات من الطبع، وأنها لا يمكن أن تكتسب، وأنها تتكون وتنمو مع السنّ – الأهمية التى يجب تعليقها برأى الأشخاص المجربين والشيوخ .

§ ١ — جميع الملكات التى جئنا على درسها أعنى الذوق السليم والفطنة أو أهلية إحسان إدراك الأشياء والتدبير والفهم ترمى الى غرض واحد. ولا ينبغى أن يكون هـذا موضعا للاستغراب متى شوهد أنه يقال على الأفراد أعيانهم بلا تفريق إن لهم ذوقا سليما وفهما أو إنهم مدبرون وفطن. كل هذه الملكات تنطبق فى الواقع بلا تمييز على الحدود النهائيـة والأفعال الجزئيـة . فمتى أبدى المرء حكما فى الأشياء التى هى فى دائرة التدبير فذلك أنه فطن وأنه سليم الذوق وأنه عنـد الحاجة يتهيأ له أن يكون رءوفا غفارا . لأن مناحى العـدالة والرعاية هى تلك التى ينحوها جميع الرجال الأخيار حقا فى علاقاتهم مع غيرهم من الناس .

– الباب التاسع – فى الأدب الكبير ك ٥ ب ٩

§ ١ – أهلية إحسان فهم الأشياء – تفسير للكلمة السابقة .

– الفهم – هـذه الفروق ليست بالضرورة ظاهرة فى اللغة الفرنساوية كما هى فى اللغة الاغريقية . ومن الصعب مثـلا التفريق بين الفطنة وبين الفهم إلا أن يكون الفهم أوسع مدلولا . ولكنه يتلخص من هذا ومن الايضاحات السابقة أن أرسطو لا يكاد يعترف إلا بأربعة أو خمسة من الفضائل العقلية .

– على الحدود النهائية – ان أرسطو يفسر هو نفسه هذه العبارة بأن قال إنه يعنى بالحدود النهائية الأفعال الخصوصية . على أن هذا ظاهر المناقضة لجميع النظريات الأخرى على الفهم الذى هو ينطبق دائما وبوجه الاختصاص على الحدود الأرفع ما يكون أى على المبادئ . ويظهر أن أرسطو يشعر فيما سيلى بهذا التناقض من غير أن يجتنبه . ما دام أنه سيضطر الى أن يقول إن الفهم يمكن أيضا أن ينطبق أيضا على الحوادث الخصوصية .

– يتهيأ له أن يكون رءوفا غفارا – هذا تكرير لآخر الباب السابق .

§ ٢ — كل الأفعال التى نأتيها لا تنطبق البتة إلا على الأحداث الجزئية أى على الحدود النهائيـة وهى على الخصوص ما يجب أن يعرف الرجل الموصوف بالتدبير . الفطنة التى تفهم الأشياء شأنها كشأن الذوق السليم تختص فقط بالأشياء التى فيها يجب أن نعمل وهذا هو ما أسميه الحدود الأخيرة والنهائية . § ٣ — أما الفهم فانه ينطبق على النهايات فى كلا الاتجاهين لأن الفهم يمكن أن يسلك أيضا إلى الحدود العليا والأولى وأن ينزل الى الحدود الدنيا وذلك مالا يستطيع الفكر إتيانه . حينئذ فى الاستدلالات يعتبر الفهم الحدود غير القابلة للتغيير والأولى ، فى حين أن الفكر باشتغاله بالأحوال التى هى محل للامضاء لا يعتبر إلا الحدّ الأخير أى الممكن والقضية الأخرى التى تتفرّع عن قضية أعلى منها . ذلك بأن هـذه القضايا الدنيا هى الأصول أنفسها والعلل للغرض الذى يتبعه المرء فى فعله ما دام أن الكلى ليس أبدا إلا نتيجة الأحداث الجزئيـة . § ٤ — فيلزم إذن أن يكون لدى المرء الشعور بديًّا بهذه الأحداث وهذا الشعور هو الذى يكوّن بعـد ذلك الفهم . وذلك هو السبب فى أن هذه الملكات التى تكلمنا عليها يظهر أنها محض هبات من الطبع . فليس البتة الطبع هو الذى يصير المرء عالمـا

§ ٢ — أى على الحدود النهائية — زدت هذا التفسير طبقا لما قد قررنا فيما مضى ولما سيجىء .

§ ٣ — فى كلا الاتجاهين — هذا مناقض مناقضة صريحة للذهب المقرر فى الأنولوطيقا الأخير وفى كتاب النفس . فعلى حسب هذا المذهب يكون الفهم ينطبق فقط على المبادئ .

— القضية الأخرى — أى الصغرى التى تخرج من الكبرى والتى ليست إلا حالة جزئية من حالاتها .

— نتيجة للأحداث الجزئية — راجع نظرية تكوين الكلّ فى الأنولوطيقا الأخير ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩١ من ترجمتى .

§ ٤ — فان هذا الشعور — لم يستخرج أرسطو فى " الأنولوطيقا الأخير " الكلى من الاحساس بمثل هذا الوضوح . أو بعبارة أخرى أنه هناك لم يعط الاحساس من الأهمية ما أعطاه هنا .

— محض هبات من الطبع — وهذا فرق أساسى يفصلها عن الفضائل الأخلاقية فان هذه الأخيرة هى على الخصوص نتيجة العادة .

وحكيما لكنه هو الذى يعطينا سلامة الذوق ونفوذ العقل والفهم . § ٥ — والذى يثبت هذا هو أننا نذهب إلى حدّ الاعتقاد أن هذه الملكات تقابل الأسنان المختلفة للحياة . نعتقد أن هذه السنّ بعينها أو تلك نصيبها الفكر والحكم كما لو كان الطبع وحده فى نظرنا هو القادر على أن يحبونا إياها . ومن أجل ذلك أيضا كان الفهم أصلا وغاية معا لأن هـذين هما العنصران اللذان تتفرّع عنهما الاستدلالات واللذان عليهما تطبق .

نتيجة أخرى من هذا هى أنه يلزم الاهتمام كذلك بإيضاحات أولى التجربة والسنّ والتدبير وبآرائهم مهما كان الدليـل لم يقم عليها كما يلزم الاهتمام بأوفى الاستدلالات قسطا من النظام، لأنهم لهم باصرة التجربة بها يستكشفون المبادئ ويرونها .

§ ٦ — هاك ما كنا نريد أن نقوله لإيضاح طبع الحكمة والتـدبير ولنبين الأشياء التى عليها ينطبق أحدهما والآخر ولنظهر أن كليهما هو الفضيلة الخاصة بجزء مختلف من النفس .

---

§ ٥ — ومن أجل ذلك أيضا — يظهر أن هذه الجملة ليست هنا فى محلها . ويظهر أنهـا تقطع سلسلة المعانى التى ستتصل ثانية فى الجملة التالية .

— نتيجة أخرى — هذه الجملة ردف لجملة التى قبل الأخيرة وليست ردفا للأخيرة . على أن المعنى فى غاية الاحكام .

— باصرة التجربة — تعبير حسن جميل .

§ ٦ — طبع الحكمة والتدبير — هذا التلخيص لا يشمل إلا فضيلتين عقليتين فى حين أن أرسطو يعدّد من هذه الفضائل أكثر من ذلك .

— — — — —

الباب العاشــر

في المنفعة العملية للفضائل العقلية – المقارنة بين الحكمة والتدبير – الحكمة ليس غرضها الأصلى السعادة – التدبير يبصر المرء بوسائل الوصول الى السعادة لكن فى الحقيقة لا يصيره أشــدّ كيسا فى الحصول عليها – ومع ذلك فان الحكمة والتدبير هما كالفضيلة يساعدان المرء فى الحصول على السعادة بأن يتخذ لمجهوده غرضا ممدوحا – فى الحذق فى سلوك الحياة – علاقاته بالتدبير – انه لا تدبير بلا فضيلة .

---

§ ١ – قد يمكن أن يتساءل أيضا فيم تنفع هذه الكيوف . فان الحكمة لاتعتبر البتة الوسائل التى تصير المرء سعيدا لأنها لاتحاول أن تنتج شيئا . أما التدبير فان لديه تلك الوسائل إن شئت . لكن لأى غرض يكون بالمرء حاجة اليه ؟ لاشك فى أن التدبير يطبق على ما يكون حقا وعلى ما يكون جميــلا ، وفوق ذلك على ما يكون طيبا للانسان . وذلك بالضبط هو كل ما يجب على الانسان الفاضــل أن يفعله . لكنا لانصير بمعرفة كل هذه القواعد أحذق فى تطبيقها إذا صح كما قلنا أن الفضائل ليست

– الباب العاشر – فى الأدب الى أوديم ك ٥ ب ١٠

§ ١ – فيم تنفع هذه الكيوف – يظهر أن هذه المسئلة محلولة من ذاتها . من البديهى الغير المحتاج الى إيضاح أن الفضائل العقلية التى حدها أرسطو نافعة للانسان . إنما الذى يسأل عنـه هو الوقوف على المنفعة الخاصة المتميزة لفضيلة فضيلة من هذه الفضائل . وهذا من غير شك هو الذى أراده أرسطو كما يدل على ذلك ايضاح كل هذا الباب . ولكنه لم يحرر عبارته .

– الوسائل التى تصير المرء سعيدا – فان الحكمة لا تريد على أن تثقف عقله . راجع فى السياسة ك ١ ب ٤ ص ٤٠ من ترجمتى الحكاية الخاصة "بطاليس" .

– أحذق فى تطبيقها – يظهر على ضدّ ذلك من جميع النظريات التى تقدّمت أن التدبير هو على الخصوص فضيلة عملية .

– كما قلنا – ك ٢ ب ١ ف ٣

إلا آستعدادات أخلاقية . والشأن فى هـذه كالشأن فى الرياضات والأدوية التى تكفل للبدن الصحة والعافية . فانها ليست شيئا ما لم تزاول فى الواقع وما لم يصرف الكلام عليها الى جهة أنهـا نتائج ممكنة لاستعداد أخلاقى ما . لأننـا لا نكون فى الواقع أحسن صحة ولا أوفر قوة بحجة أننا نعلم علم الطب أو علم الرياضة البدنية (الجمباز) . § ٢ — فاذا كان لا يكفى فى تسمية الانسان مدبرا أن له معرفة بالأشـياء التى تكوّن التدبير ، ولكن اذا كان لاستحقاق هـذا اللقب يجب أن يكون مدبرا بالفعل فينتج من هـذا أن التدبير لا يكون نافعا شـيئا للناس الذين هم فضـلاء كما هو لا ينفع الذين هم خلو منـه . والواقع أنه لا يهـم أن يكون الناس مدبرين بأشخاصهم أو أن يتركوا أنفسهم تنقاد الى آراء أولى التـدبير . فان هـذه الطاعة لآراء الغير قد يمكن أن تكفينا كما هو الحال بالنسبة للصحة فاننا مع ما نريده لأنفسنا من الصحة لا نحملها على تعـلم الطب . § ٣ — زد على ذلك أنه يكون من الغريب أن التدبير مع كونه أنزل من الحكمة قد كان هو مديرها وسيدها . لأنه هو الملكة الفاعلة والمنتجة التى يجب أن تقود وأن تأمر فى كل حالة جزئيـة .

---

§ ٢ — أن له معرفة — واذا كان يلزمه أيضا أن يطبقها .

— لا يكون نافعا شيئا — للسبب الذى سيقوله أرسطو فيما يلى . فقد يأتى المرء أعمال التدبير التى يلهمك إياها آخر ويلزمك بها دون أن تكون أنت مدبرا بالذات . ولكنه لا ينتج من هذا أن التدبير غير نافع .

— أنه لا يهم — يظهر على ضدّ ذلك أن هذا من الأهمية بأرفع موضع . والا فات مسئولية الانسان اذا لم يكن ليفعل شيئا أصلا إلا اتباعا لنصائح آخر . وان التشبيه بالطب الذى جاء به أرسطو ليس من الصحة فى شىء . فان الطب علم وليس فضيلة .

§ ٣ — قد كان هو مديرها — نتيجة غير مقصودة نوعا ما . فانه اذا كان التدبير يطبق على أشياء غير الحكمة فانه يمكن أن يسير الحكمة فيما يتعلق بتلك الأشياء مع كونه أنزل درجة منها .

لكن لندرس عن قرب هاتين الفضيلتين ونتعمق فى هذه المسائل التى الى الآن قد وضعناها وضعا مجرّدا .

§ ٤ — بديا نقول إنهما بالضرورة مرغوب فيهما لذاتيهما ما دام أنهما كلتيهما فضيلتان لجزئى النفس كليهما واذا كانتا لا تستطيعان أن تنتجا شيئا فذلك لأنه ولا واحد من جزئى النفس هذين يمكنه أن ينتج أيضا .

§ ٥ — ثم اذا تقرر أنهما تنتجان فليس كما ينتج الطب الصحة ، بل مثل ما أن الصحة نفسها تنتج الصحة . على هذا النحو تحصّل الحكمة السعادة لأنه بكونها جزءا من الفضيلة الكلية تصيّر الانسان سعيدا بمجرّد حصولها له وبأنها حالّا فيه . § ٦ — وفوق ذلك فإن العمل الخاص للانسان لا يتم إلا بفضل التدبير والفضيلة الخلقية . فبالفضيلة يكون الغرض الذى يرمى اليه حسنا ، وبالتدبير تكون السبل التى ينبغى أن يسلكها حسنة أيضا على السواء . ومن البين مع ذلك أن الجزء الرابع للنفس أى الجزء المغذى

— وضعا مجرّدا — إن المناقشات الماضية يظهر أنها مع ذلك عميقة إن لم تكن جلية . ومن المحتمل أن المتن قد اعتراه التغيير فى هذا الموطن .

§ ٤ — لجزئى النفس كليهما — أى الجزء الموصوف بالعقل والجزء الذى دون أن يكون موصوفا بالعقل كفء لأنه يطيع العقل اذا بُيّن له .

— يمكنه ان ينتج أيضا — أى انهما ليسا عمليين ولا فاعلين . فان الارادة وحدها هى الفاعلة .

§ ٥ — الصحة نفسها تنتج الصحة . معنى مغلق يكاد الايضاح الآتى لا يفسره تفسيرا كافيا .

§ ٦ — العمل الخاص للانسان — راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠

— ومن البين ... الجزء المغذى — هذا من الوضوح بموضع معه لم يكن له بالايضاح حاجة . زد على ذلك ان هذه الفكرة لا تتصل بما سبقها . راجع بالنسبة للجزء المغذى كتاب النفس ك ٢ ب ٤ ص ١٨٦ من ترجمتى .

لا يمكن أن يكون له مثل هـذه الفضيلة . لأنه لا يتعلق البتة بهـذا الجزء السافل أن يفعل أو لأن لا يفعل شيئا أيا كان .

§ ٧ — أما ما قلناه آنفا من أن التدبير لا يجعل المرء أكثر إتيانا للخير وللعدل فيلزم إثبات هـذا البيان بأن نأخذ بالأمور من جهة أعلى و بأن نضع المبدأ الآتى : كما أننا نقول على بعض الناس الذين يأتون الأمور العادلة إنهـم مع ذلك ليسوا بعدُ فى الحقيقة عادلين . مثال ذلك متى اتبع أناس جميع أوامر القانون إما على رغمهم وإما بجهلهم إياها وإما لأى سبب آخر لكن لا لوجه هذه النصوص نفسها ففعلوا مع ذلك كل ما يلزم وكل ما يجب أن يفعل انسان فاضـل كذلك الحال أيضا ، فيما يظهر لى ، يلزم أن يفعل الانسان فى كل فرصـة باستعداد خلق معين ليكون فاضلا على الحقيقة . أعنى أنه يجب على الانسان أن يفعل باختياره الحر وأن لا يكون عزمه مسببا إلا عن طبع الأمور ذواتها التى يأتيها .

§ ٨ — وإن الفضيلة هى التى تصير هذا الاختيار ممدوحا وحسنا . غير أن كل هذا الذى يحصل تبعا لهذا الاختيار السابق لا يتعلق بعدُ بالفضيلة . بل إنما هو من اختصاص ملكة أخرى . وإن هذا الموضوع لحرىٌّ بالافاضة فيه حتى يزيد وضوحه .

§ ٩ — يوجد فى الانسان ملكة تسمى الحذق أو الكيس ومهمتها الخاصة أن تأتى

---

§ ٧ — ما قلناه آنفا — فى هذا الباب ف ١

— باستعداد خلق معين — أى عالما تمام العلم بما يفعل وفى سبيل حب الخير وحده .

§ ٨ — وان الفضيلة هى التى — لم يوف أرسطو تعريف الفضيلة فى موطن باوضح مما وفاه هنا .

— ملكة أخرى — التدبير مثلا .

§ ٩ — الحذق أو الكيس — هـذه هى ملكة جديدة لم يتكلم عليها أرسطو الى هنا وانه ليحلها محلا رفيعا . وقد اضطررت الى التعبير بكلمتين لأحصل قوة الكلمة الاغريقية . لأنى لم أجد فى لغتنا (الفرنسية) كلمة تضارعها .

ما يساعد على الغرض الذى قُصد وأن تؤتى جميع الوسائل الضرورية لبلوغه . فاذا كان الغرض حسنا فهذه الملكة ممدوحة جدّا . واذا كان قبيحا فالحذق ينقلب خبثا . من أجل ذلك عنينا بأن نقول عند الكلام على الناس المدبرين إنهم أكياس ولم نقل إنهم خبثاء . § ١٠ — إن التدبير ليس هو تماما هذه الملكة عينها . وغاية الأمر أنه لا يمكن أن يوجد بدون هـذه الملكة . لكن التدبير — وهو باصرة النفس — لا يمكن أن يكون ما يجب أن يكونه بدون الفضيلة كما قلته وكما يمكن أن يشاهد بالسهولة . إنما استدلالات عقلنا هى التى تحتوى مبدأ الأمور التى نتمها فيما بعد «مادمنا نقول دائما إن الشيء الفلانى هو ما يجب أن نفكر فيه وإنه فوق هذا هو فى نظرنا أحسن الممكن ... ... الخ الخ » . هـذا الشيء مع ذلك فى الحقيقة هو شيء كيفما اتفق كأن يكون هو أوّل ما قدمت لنا الصدفة إياه . ولكن الحكم الذى يجب أن يكون لا يظهر البتة جليا جدّ الجلاء إلا للانسان الفاضل . الرذيلة تفسد العقل وتجرنا الى الخطأ فى المبادئ التى يجب أن تقود أفعالنا . والنتيجة الواضحة لكل هذا هى أنه محال أن يكون الانسان مدبرا فى الواقع مالم يكن فاضلا .

---

§ ١٠ — ليس هو تماما هذه الملكة عينها — لأن التدبير ليس فاعلا .

— بدون هذه الملكة — فانه بدونها يبقى بلا فاعلية ولا فائدة .

— التدبير وهو باصرة النفس — تعبير ربما كان متكلفا بعض الشيء قد استعمله أفلاطون وكرره أرسطو أكثر من مرة .

— كما قلته — آنفا فى هذا الباب عينه ف ٣ .

— ما دمنا نقول ... — هذا ابتداء تدليل لم يتمه أرسطو . وهذا كقياس الفعل راجع كتاب الحركة فى الحيوانات ب ٧ ص ٢٥٨ من ترجمتى .

— الرذيلة تفسد العقل ... — مبادئ عجيبة كلها أفلاطونية .

— والنتيجة الواضحة — نتيجة ليست لازمة لما تقدمها . وربما كان المتن مشوشا فى هذه النقطة أيضا .

الباب الحادى عشر

فى الفضائل الطبيعية — الفضائل التى نتلقاها عن الطبع ليست على المعنى الخاص فضائل ما لم يثرها العقل وتقوها بعادة اختيارية — نظرية سقراط على طبع الفضيلة حقة فى جزئها باطلة فى الجزء الآخر — الفضيلة لا يمكن أن تشتبه بالعقل ولكن لا فضيلة بدون عقل — التدبير هو مع ذلك أسفل من الحكمة وهو لا يعمل إلا لها .

---

§ ١ — هذه الاعتبارات ترجعنا الى درس الفضيلة من وجهة نظر جديدة . يمكن تفصيلها الى فضيلة مكتسبة والى فضيلة طبيعية أو غريزية وسيرى أن نسب الأولى الى الثانية توشك أن تكون هى النسب عينها بين التدبير والكياسة . وهذان النوعان من الفضيلة ليسا متماثلين ولكنهما متشابهان . وهذا هو أيضا نسبة الفضيلة التى يلهمنا الطبع إياها الى الفضيلة بمعناها الخاص . كل الناس يظن فى الواقع أن كل واحدة من كيوفنا الأخلاقيـة توجد فينا على قدر ما بتأثير الطبع وحده . وعلى ذلك فنحن مستعدون لأن نصير عدولا وعادلين وحكماء وشجعانا ولأن نمى فى نفوسنا فضائل أخرى منذ أول لحظة من مولدنا . لكننا مع ذلك لا نزال نطلب منها شيئا آخر أيضا أعنى الفضيلة بالمعنى الخاص . نريد أن جميع هذه الكيوف تكون لنا على نحو غير ما أودعه فينا الطبع من حيث إن الاستعدادات الطبيعية يمكن أن توجد

— الباب الحادى عشر — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفى الأدب الى أوديم ك ٥ ب ١١

§ ١ — فضيلة مكتسبة — ربما يمكن أن يقال إنها هى الفضيلة الأخلاقية . وان الفضيلة الطبيعية هى الفضيلة العملية وليس التميز هنا قاطعا ، وغاية الأمر أن أرسطو يريد أن يقول إن للفضيلة جزأين مختلفين : الاستعداد الذى يؤتيها الطبع إياه ، والكيف الذى تكسبها إياه العادة . راجع ما سيجىء وما قد سلف ك ٢ ب ١ ف ٣

— ولكنهما متشابهان — هذا التقريب ، فيما يظهر ، لا يجعل الفكرة أجلى مما هى .

— الفضيلة بمعناها الخاص — لأن الفضيلة فى أصلها إرادية ولا حيلة لنا فى الاستعدادات التى تجيئنا من الطبع وحده .

فى الأطفال بل فى الحيوانات . لكن لكونها محرومة من مساعدة الفهم فهى تكاد تشبه أنها ما كانت إلا للضرر . وأقل مشاهدة تكفى فى رؤية هـذا وفى الاعتراف بأن حالها كحال جسم ثقيل جدا إذا مشى دون أن يبصر يمكن أن يسقط أشد السقطات لأن النظر يعوزه . § ٢ — لكن متى كان الفاعل موصوفا بالفهم فمن ثم يتغير حاله تغيرا شديدا فى طريقة فعله ، وإن استعداده الأخلاقى مع بقائه على ما كان يصير فضيلة بمعنى الكلمة الخاص . حينئذ يمكن أن يقال بناء على ذلك إنه كما هو الحال بالنسبة لهذا الجزء من النفس الذى ليس حظه إلا الرأى المجرد يوجد ملكتان متميزتان : الكيس والتدبير، كذلك توجد اثنتان أيضا بالنسبة للجزء الخلقى إحداهما التى هى الفضيلة الطبيعية والغريزية المحضـة ، والأخرى التى هى الفضيلة بالمعنى الخاص وهذه الفضيلة العليا لا تحصل بدون التبصر والتدبير. § ٣ — من أجل ذلك زعموا أن جميع الفضائل العقلية ليست فى حقيقة الأمر إلا أنواعا مختلفة من التدبير . ولقد كان سقراط فى تحاليله محقا بالجزء مبطلا بالجزء، فقد انخدع إذ ظن أن جميع الفضائل ليست إلا أنواعا مختلفة للتدبير ولكن كان محقا فى قوله إنها لا توجد بدون التـدبير والتبصر . § ٤ — والذى يثبت هـذا هو أنه متى أريد اليوم تعريف

§ ٢ — متى كان الفاعل موصوفا بالفهم — وحرّ الارادة . راجع فيما سبق نظرية الارادة ك ٣ ب ٦ ف ١

§ ٣ — ولقد كان سقراط فى تحاليله محقا بالجزء مبطلا بالجزء — ربما كان من الصعب علىّ أن أقول بالضبط الى أية محاورة من محاورات أفلاطون يشير أرسطو . إن مسئلة طبيعة الفضيلة هى مبسوطة على الخصوص فى "مينون" وفى "الجمهورية" ك ٤ ولكنى لا أجد الرأى الخاص الذى ينقده هنا أرسطو . كذلك لا أجده فى مذكرات "اكسينوفون" على سقراط . وليس من المحتمل مع ذلك أن يكون أرسطو قد انخدع . فيجب اعتبار هذه النظرية التى ينسبها أرسطو هنا الى سقراط احدى نظرياته .

§ ٤ — اليوم — يرى "فرتش" فى طبعة "الأدب الى اوديم" أن معنى هـذه الكلمة هو" اليوم وقد غلب مذهب المشائين على مذهب الأكاديمى" .

الفضيلة بأن يقال إنها عادة خلقية لا يتأخر عن ان يزاد على ذلك ما هو متعلق هذه العادة أى العادة المطابقة للعقل المستقيم . وليس معنى المطابقة للعقل المستقيم إلا المطابقة للتدبير. وبهذه المثابة يظهر أن كل الناس قد تبينوا بنوع ما أن هذا الاستعداد الخلق الذى هو مطابق للتدبير هو الفضيلة الحقة . § ٥ — ومع ذلك يلزم التوسع فى هـذا التعريف بتعديله . فان الفضيلة ليست فقط الاستعداد الخلق الذى هو مطابق للعقل القيم بل هى أيضا الاستعداد الخلق الذى يطبق العقل القيم الذى له . وإنى أكرر أن العقل القيم من هـذه الجهة هو التدبير . وعلى جملة من القول فان سقراط كان يرى أن الفضائل كانت كلها أنواعا مختلفة للعقل، لأنها على رأيه جميعها أنواع من العلوم، وأما نحن فانا نرى أنه لا فضيلة إلا مقترنة بالعقل .

§ ٦ — يبقى إذن واضحا بناء على كل ما قيل آنفا أنه لا يمكن الانسان أن يكون بالمعنى الخاص طيبا بلا تدبير، وأنه لا يمكنه أن يكون مدبرا بلا فضيلة خلقية . هذه الاعتبارات تفيدنا أيضا فى الحكم على هـذه النظرية التى تقرر « إن الفضائل

— المطابقة للعقل المستقيم — هذا هو التعريف الذى اختاره أرسطو وسطره فى ك ١ ب ٤ ف ١٤

§ ٥ — أنواع من العلوم — لم يكن لسقراط، فيما يظهر، هـذه الفكرة التى ينسبها اليـه أرسطو . فانه فى "مينون" مثلا يقرر أن الفضيلة ليست علما ما دامت لا تعلم . وهـذا المذهب بعينه ظاهر فى "فروطاغوراس" وفى محاورات عديدة .

— أما نحن — يرى فرتش فى طبعة "الأدب إلى أوديم أن معنى ذلك "نحن المشائين" .

— إلا مقترنة بالعقل — الفرق الذى يريد أرسطو أن يقرره بين مذهبه ومذهب أستاذه هو أن العقل على رأيه ملكة متميزة عن الفضيلة وهو الذى يسيرها .

§ ٦ — فى الحكم على هـذه النظرية — من المحتمل أن تكون هى نظرية أفلاطون التى لم يصرح بها فى محاوراته التى وصلت الينا .

« يمكن أن تكون منفصلة بعضها عن بعض ما دام أن فردا واحدا بعينه مهما كانت »
« مواهبه الطبيعية لا يجمع البتة بينها جميعا وبلا استثناء . وأنه يمكن أن تكون له »
« إحداها دون أن يكون قد حصل على الأخرى بعد » . يلزم القول بأن هذا التنبيه صادق بالنسبة للفضائل الطبيعية المحضة ، ولكنه ليس كذلك بالنسبة لتلك الفضائل الأخرى التي تجعل أن الانسان الحائز لها يمكن أن يسمى طيبا مطلقا ، لأن هذا الانسان سيكون له جميع الفضائل حينما يكون له التدبير الذي هو وحده يشملها جميعا . § ٧ — من المحقق إذن أن هذه الفضيلة السامية ولو لم تكن عملية في شيء في الحياة فهي ضرورية لنا ما دام أنها هي الفضيلة الخاصة بجزء من أجزاء النفس وأنه ليس لارادتنا اختيار فكري بدون التدبير الذي لا يوجد بدون الفضيلة ما دامت هذه هي الغرض نفسه الذي يجب أن نرمى إليه وما دام التدبير هو الذي يجعلنا نفعل كل ما يلزم لبلوغ هذا الغرض . § ٨ — ولكن مهما كان التدبير نافعا فانه لا يمكن أن يقال عليه إنه يتسلط على الحكمة تسلط السيد وعلى هذا الجزء من نفسنا الذي هو أحسن منه ، بل شأنه شأن الطب فانه هو أيضا لا يتصرف

— الذي هو وحده يشملها جميعا — هذا بناقض ، فيما يظهر ، ما قيل آنفا جوابا على نظريات سقراط .

§ ٧ — بجزء من أجزاء النفس — لا بالجزء العاقل بل الجزء الذي يمكنه أن يطيع العقل .

§ ٨ — يتسلط على الحكمة — من الغريب أن أرسطو هنا يسند إلى الحكمة المركز الأعلى وعلى الأقل من وجهة النظر الأخلاقية . إنه يبحث على الخصوص الجهة العملية وقد صرح أن الحكمة لا تفيد شيئا في العمل في الحياة فكان من الظاهر أن يضعها في درجة أنزل . ولكن لما كانت الحكمة تتعلق بأعلى ملكات الفهم فهو يضعها فوق التدبير ولو أنها لا عمل لها في المجرى العادي للأشياء . إنه ليرى "أنقزاغور" أعلى مكانة من "بيركليس" .

فى الصحة تصرف السيد، و بدون أن يستخدمها يقتصر على استكشاف الوسائل التى تكفلها لنا . فوظيفته هى أن يؤتى بعض العلاج للوصول إلى الصحة ولكنه لا يؤتى الصحة نفسها . وآخرا فان إسناد هذه الرفعة للتدبير هو كما لو زُعم أن السياسة تأمر حتى الآلهة بحجة أنها هى التى تأمر بكل ما يقع بلا استثناء فى المملكة .

– لا يتصرف فى الصحة تصرف السيد – ربما كان الأوفق أن يقال : "فى استعمال الصحة" كما يؤيده ماسيلى . فان الطب يكتفى باعادة الصحة . وعلى الانسان بعد ذلك أن يستعمل القوى التى آتاه الطبيب إياها على ما يهوى .

– لا يؤتى الصحة نفسها – إيضاح لما سبق وتأييد له .

الكتاب السابع

نظرية عدم الاعتـــدال واللذة

البـاب الأوّل

موضوع جديد للدرس — الرذيلة — عدم الاعتدال والبهيمية — الفضيلة المضادّة للبهيمية هي بطولة توشك أن تكون قدسية — كلمة الاسبارتيين — النمط الذى يتبع فى هـذه البحوث الجديدة بديا عرض الوقائع والآراء المقبولة على الوجه الأعم ثم مناقشة المسائل الخلافية — فى الاعتدال والثبات على المكروه — رأى مقبول فى هذا الموضوع .

§ ١ — على أثر كل ما تقدّم يلزمنا القول صادرين عن بداية أخرى لبحوث جديدة انه يوجد ثلاثة أنواع من الشُّعَب ينبغى على الخصوص اجتنابها فى الأمور الأخلاقية : وهى الرذيلة، وعدم الاعتدال الذى لاضابط له ، والجفاء الذى يسقط بنـا إلى مستوى البهائم . وإن ضدّى اثنين من هـذه الثلاثة الحدود هما فى غاية الوضوح : فمن جهة الفضيلة هى ضدّ الرذيلة ، ومن جهة أخرى الاعتـدال الذى يكفل لنا ضبط أنفسنا هو ضدّ عدم الاعتدال الذى ينزعه منا . أما الملكة التى هى

— الباب الأوّل — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٦ و ٧ و ٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٦ ب ١

§ ١ — الجفاء الذى يسقط بنا — يظهر أن هذا الجفاء ربمـا كان داخلا فى عموم المعنى العام لعدم الاعتدال لأنه آخر افراط فيه .

— الى مستوى البهائم — اضطررت الى التعبير عن اللفظ اليونانى بجملة .

— الذى يكفل لنا ضبط ... — اضطررت أيضا الى التعبير عن اللفظ اليونانى بجملة .

ضدّ الجفاء البهيمى" فأليق اسم بها هو أن نسميها فضيلة فوق إنسانية باسلة وقدسية. وتلك هى على التحقيق فكرة "هوميروس" فى إحدى قصائده إذ يمثل "فريام" يمدح فضيلة "هكتور" ويقول فيه :

"إنه كان أشبه ما يكون بابن بعض الآلهة من أن يكون ابنا لبعض الناس" .

فلئن صح كما يقال أن الناس يرقّون الى صف الآلهة بفضيلةٍ معجزةٍ، يكون ذلك بداهة باستعداد خُلُق من هذا القبيل يمكن أن يعتبر هو المقابل بالتضاد للجفاء البهيمى الذى تكلمنا عليه. ذلك فى الواقع بأن الرذيلة والفضيلة ليستا من متعلقات البهيمة كما أنهما لا يتعلقان بالله . ولئن كان هذا الاستعداد القدسى هو فوق الفضيلة العادية فان الجفاء البهيمى هو أيضا شىء مخالف جدّا للرذيلة نفسها . § ٢ — لا شك فى أنه من النادر أن تجـد فى الحياة إنسانا قدسيا على نحو التعبير الذى يؤثره الأسپرتيون إذ يقولون عادة عند الكلام على أحد يعجبون به كثيرا "إن هذا رجل قدسى" . لكن الرجل البهيمى الوحشى المحض ليس أقل ندرة بين الناس ، ولا يكاد يصادَف الا عند المتوحشين . وقد يكون هذا الجفاء البهيمى أحيانا نتيجة أمراض أو عاهات . وقد يخصون بهذا الاسم المهين الناس الذين رذائلهم تتعدّى الحدود .

§ ٣ — وسوف نتكلم فيما بعد بعض كلمات على هذا الاستعداد المشئوم . ولقد

— فضيلة فوق انسانية — يظهر أن فى هذا القول غلوا اذا لم يسطر إلا الى الرذيلة المقابلة لهذه الفضيلة . راجع هوميروس الالياذة النشيد ٢٤ البيت ٢٥٩

— البهيمة ... بالله — راجع الفكرة المماثلة لهذه فى السياسة ك ١ ب ١ ف ١٢ ص ٩ من ترجمتى الطبعة الثانية .

— التعبير الذى يؤثره الأسپرتيون — يذكر أفلاطون هذا التعبير فى "مينون" ص ٢٣٠ من ترجمة كوزان.

§ ٣ — سوف — فى هذا الكتاب عينه ب ٥

سبق بنا الكلام على الرذيلة فلم يبق علينا هنا إذن إلا أن نبحث عدم الاعتدال والرخاوة والفجور مقابلين بها الاعتدال الذى يذلل الشهوات والثبات الذى به يكون الصبر على كل شيء . وسنجمع بين هذين البحثين، لأنه لا ينبغى الاعتقاد بأن كل واحد من هذه الاستعدادات حسنها أو قبيحها يشتبه تماما بالفضيلة والرذيلة ، ولا أنها من نوع مخالف لها تمام المخالفة . § ٤ — وفى هذا يلزم أن يكون العمل كما فى سائر البحوث الأخرى بأن يبتدأ بتقرير الأحداث كما تشاهَد، ثم بعد وضع المسائل التى تثيرها يجب التوجه الى ايضاح الآراء المسلمة على العموم فى أمر هذه الشهوات على هذا النمط . فان لم يمكن تسجيل جميع الآراء فلا أقل من تعيين أكثرها والرئيسة منها . لأنه متى حُلَّت النقط الصعبة حقيقة ولم يبق بعدُ إلا النقط المسلم بها عند جميع الناس، أمكن اعتبار الموضوع واضحا على قدر الكفاية .

§ ٥ — على هذا فمن المسلم أن الاعتدال الذى يضبط النفس، والثبات الذى يعرف كيف يحتمل كل شيء هما بلا جدال كيفان صالحان وحقيقان بالاحترام . وعدم الاعتدال، والرخاوة على ضد ذلك هما كيفان قبيحان ومذمومان . وعند جميع الناس أيضا أن الانسان المعتدل الذى يضبط نفسه هو فى آن واحد الانسان المستمسك دائما بالعقل ، فى حين أن عديم الاعتدال هو أيضا الانسان الذى يخرج على العقل وينكره . فان عديم الاعتدال يترك نفسه تملكها شهوته وهو عالم بأن

— سبق بنا — فى مجرى هذا المؤلف عند تحليل الفضائل وأضدادها .

§ ٤ — كما فى سائر البحوث الأخرى — هذا هو النهج العام لأرسطو .

— الأحداث كما تشاهد — أو ربما كان بعبارة أخرى "كما يحكم عليها العوام" .

§ ٥ — الذى يضبط نفسه ... — يعرف كيف يثبت على احتمال — تعبير عن كلمات المتن بحمله .

ما يفعله هو إثم . أما الانسان المعتدل الذى يعلم أن الرغبات التى تحيط بقلبه رديئة فإنه يتقى مطاوعتها بفضل العقل . و إن الناس يعتبرون أيضا الرجل الحكيم معتدلا وحازما . لكن هنا ينقطع الوفاق فى الرأى، فاذا كان البعض يعترفون بأن الانسان الحازم المعتدل هو حكيم تماما فان آخرين ليسوا من هـذا الرأى . كذلك اذا كان البعض يسمون الفاجر عديم الاعتدال وعديم الاعتدال فاجرا بلا فرق ، فإنه يوجد آخرون يرون بين هذين الخلقين بعض المغايرة . § ٦ — أما التدبير فيقال عنه أحيانا إنه لا يجتمع مع عدم الاعتدال، وأحيانا يسلَّم بانه من الممكن أن أناسا مدبرين أكياسا حذقة يخلون بين أنفسهم و بين عدم الاعتدال . وآخرا فان وصف عديمى الاعتدال هذا يمكن أن يطلق أيضا على أولئك الذين لا يعرفون أن يضبطوا غضبهم ولا طمعهم ولا شرههم .

تلك هى أشهر الآراء فى هذا الموضوع .

— ينقطع الوفاق فى الرأى — هذا الخلاف وارد على فرق غاية فى الدقة .

— بعض المغايرة — ذلك بأن ليس لدى الفاجر نزاع أخلاقى قبل الخطيئة . أما عديم الاعتدال فانه على ضد ذلك يشعر بأنه يعمل الشر و يقاوم بقدر ما يستطيع .

§ ٦ — أما التدبير — مسئلة أخرى دقيقة وربما كانت لا تستأهل البحث فيها بهذا التبسط .

الباب الثانى

إيضاح عدم الاعتدال – يكون الانسان عديم الاعتدال وهو عالم أنه كذلك – تفنيد سقراط اذ يقرر أن الرذيلة ليست البتة إلا نتيجة الجهل – ردود على هذه النظرية – فروق متنوعة بين الاعتدال وعدم الاعتدال على حسب الأحوال – "ينوفوتيم سوفوكل" . أخطار السفاسط – فى عدم الاعتدال المطلق والعام – خاتمة المسائل الاولية فى عدم الاعتدال .

---

§ ١ – المسئلة الأولى التى يمكن وضعها هنا هى معرفة كيف يمكن أن انسانا يترك نفسه لعدم الاعتدال وهو صحيح الحكم على ما يفعله . حتى أنه قد يقرر أحيانا أنه لا يمكن أن يكون عديم الاعتدال عالما حقا ما يفعل ، لأنه "كما كان يعتقد سقراط" يكون فوق الطاقة أن يتسلط الانسان على العلم ويجره الى درك هو أولى بأخس عبد . ولقد كان سقراط ينقض على الاطلاق ذلك الرأى القائل بأن عديم الاعتدال يعلم بالضبط ماذا يفعله ، حتى أنكر إمكان عدم الاعتدال نفسه بحجة أنه لا أحد يسلك عالما غير سبيل الخير الذى يعلمه ولا يحيد عنه إلا لسبب الجهل .

§ ٢ – هذا الرأى مضادّ صريح التضادّ لكل الأفعال التى تحدث بين ظهرانينا .

– الباب الثانى – فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٦ ب ٢

§ ١ – المسئلة الأولى – هذه فى الواقع مسئلة من أهم المسائل وإنها متعلقة بالعناصر الأخفى ما يكون والألصق ما يكون بالطبع الانسانى .

– سقراط – هذى احدى النظريات العادية – والخطيرة فى أفلاطون . يعود اليها عشرين كرة . فان الرذيلة على رأيه لا احتيارية ولا مصدر لها الا الجهل . اذ لا أحد يفعل الشر باختياره . راجع على الخصوص "فروطاغوراس" ص ٨٩ و ١٠٤ و "مينون" ص ١٥٩ و ١٦٢ و "القوانين" ج ٢ ك ٩ ص ١٦٢ والسفسطائى ص ١٩٩ و "طيماوس" ص ٢٣٢ من ترجمة كوزان .

§ ٢ – مضاد صريح التضاد – الحق لأرسطو ضد أفلاطون . فلا شك فى أنه توجد حالات تكون فيها الرذيلة لا يمكن أن تنسب الا الى الجهل ولكن فى أكثر الحالات الرجل الذى يترك نفسه الى الرذيلة

حتى مع التسليم بأن شهوة عدم الاعتدال هذه هى نتيجة جهل فقط فمن اللازم أن يحاوَل إيضاح هـذا النمط الخاص للجهل الذى يقال عنه هنا ، لأن من البديهى أن عديم الاعتدال قبل أن تعميه الشهوة التى يجدها لا يظن أنها محل العذر . § ٣ — من الناس من يقبلون بعض نقط من نظرية سقراط وبعض آخر لا يتفقون فيه معه . يقولون مع سقراط "نعم إنه لا يوجد فى الانسان شىء أقوى من العلم" . ولكنهم لا يوافقون على أن الانسان لا يسلك أبدا سبيلا ضـدّ ما يظهر له أنه الأحسن . واعتمادا على هذا المبدأ يقررون أن عديم الاعتدال حينما تستهويه اللذات التى تتسلط عليـه لا يكون فى الحق له من العلم شىء وليس له الا الرأى المجرد . § ٤ — لكن اذا صح كما يقال أنه الرأى لا العلم ، اذا لم يكن إلا إدراك ضعيف لا إدراك قوى من جانب العقل يصارع فينا الشهوة ، كما يتفق لنا فى التردّد وفى حيرات الشك يجب أن يغفر لعديم الاعتدال أنه لم يعرف أن يقاوم الرغبات الشديدة التى تنازعه ، فى حين أنه لا يسمح بالرأفة فى سوء الخلق ولا فى أى أمر من الأمور التى هى فى الواقع حقيقة باللوم . § ٥ — وإنمـا التدبير هو الذى يقاوم حينئذ لأنه هو أقوى جميع

يعلم حق العلم أنه يفعل الشر ومع ذلك فهو لا يلجم شهوته . على أن نظرية أفلاطون تظهر الاحترام السامى الذى يشعر به نحو الطبع الانسانى . انه يظنه غير أهل للسقوط متى عرف ما الخير وما الفضيلة . وان أرسطو فيما سيلى فى آخر الباب الثالث سيعود الى أن يبرر بالجزء نظرية أفلاطون .

§ ٣ — ومن الناس — من الصعب أن نعين بالضبط أى الفلاسفة يعنى أرسطو بهذه الاشارة وربما كان يعنى "اكسينوقراط" أو "اسبيزيب" .

— الرأى المجرد — هذا فى الواقع رجوع الى نظرية سقراط .

§ ٤ — يجب أن يغفر — يجد أرسطو أن التعديل الذى أدخل على مذهب سقراط يدعو إلى اسماح مبالغ فيه فيما يتعلق بالرذيلة . والواقع أن المرء يكون خفيف الاجرام متى كان العقل لا يستطيع أن يرى الخطيئة بغاية الوضوح .

الفضائل فينا . ولكن هـذا لا يمكن تأييده لأنه ينتج عنه أن الانسان الواحد بعينه يكون حكيما وعديم الاعتدال معا ، وما من أحد يريد أن يدعى أن رجلا مدبرا وحكيما يمكن أن يأتى مختارا الأفعال الأشد إثمـا . أزيد على هذا أنه قد وضح فيما سبق أن الرجل المدبر يبين خلقه على الخصوص فى العـمل وأن له فوق ذلك جميع الفضائل الأخرى عند ما تحضره الحدود الأخيرة أى الحوادث الجزئية. § ٦ — وفوق ذلك إذا لم يكن الانسان معتدلا حقا إلا بشرط أن ينفعل بالرغبات الشـديدة السيئة التى تصارعه؛ فينتج من هذا أن الانسان الخليق بلقب الحكيم لا يمكن أن يكون معتدلا كما أن المعتـدل لا يكون حكيما . وبهـذه المثابة لا يجوز فى حق الحكيم أن ينفعل بالشهوات الشديدة ولا بالشهوات القبيحة . ومع ذلك فان هذا شرط ضرورى لأنه إذا كانت هذه الشهوات صالحة فالميل الطبعى الذى يمنع من اتباعها سيئ؛ و بالنتيجة يمكن أن يقـال إن الاعتـدال (العفة) ليس محمودا فى جميع الأحوال بلا استثناء . ومن جهةٍ أخرى إذا كانت الشهوات ضعيفة وليسـت قبيحة فلا شىء من الجميـل فى قمعها ، كما أنه إذا كانت قبيحة وضعيفة فلا شىء من القوىّ فى تذليلها . § ٧ — إذا كان الاعتـدال أو ضبط النفس يجعل الانسـان يثبت غير مضطرب فى كل رأى يعزمه فى عقله ، فان هـذا الكيف ينقلب قبيحا إذا كان مثلا يجعلنـا

---

§ ٥ — حكيما وعديم الاعتدال — "حكيما" يعنى الرجل الذى يعلم ماذا يعمل فى اللحظة عينها التى هو فيها عديم الاعتدال .

— قد وضح فيما سبق — راجع ك ٦ ب ٢ و ٤

§ ٦ — الخليق بلقب الحكيم - اعتراض ربما كان دقيقا والغرض منه إثبات أن الحكيم لا حاجة به الى أن يكون معتدلا وليس كذلك .

§ ٧ — إذا كان الاعتدال — هذه مسائل دقيقة أخرى .

نتمسك حتى برأى باطل . وبالمقابلة إذا كان عدم الاعتدال يخرجنا دائما عن عزيمتنا التى عزمناها فيتفق أحيانا أن يكون عدم الاعتدال محمودا . مثال ذلك مركز "نيوفتوليم" فى "فيلو قليط سوفكل" وانه يلزم حمده على عدم استمساكه بالعزم الذى ألهمه "أوليس" إياه لأن الكذب يؤلمه ألما شديدا . § ٨ — أكثر من هذا أن التدليل السفسطائى متى بلغ به الحال الى الخدعة بالكذب لا يزيد على أن يثير الشك فى عقل السامع . ان السفسطائيين ينعلقون باثبات المشكلات ليثبتوا عظيم حذقهم متى نجحوا فى إثباتها . غير أن التدليل الذى يأتونه لا نصير الا مدعاه للشك والحيرة لأن الذهن حينئذ يقف مقيدا بنوع ما لعدم استطاعته أن يسكن الى نتيجة لا تلائمه، ولعدم استطاعته كذلك أن يخطو خطوه الى الأمام لأنه لا يعرف كيف ينقض الدليل الذى قدموه له . § ٩ — فانه يمكن إذن بالتدليل بهذه الطريقة الوصول الى هذا الاشكال : أن سوء التفكير ممزوجا بعدم الاعتدال هو فضيلة . ولكى أوضح ذلك أقول: إن عديم الاعتدال الذى قد أعمته الرذيلة التى تتسلط عليه يفعل ضدّ ما يفكر تماما . فاذا فكر أن بعض الأشياء الحسنة فى الواقع قبيحة وأنه بالنتيجة لا ينبغى له إتيانها فانه فى الواقع يعمل الحسن لا القبيح . § ١٠ — ومن جهه نظر أخرى أن الانسان الذى يعمل تبعا لاعتقاده الثابت والذى يتعقب اللذه بمحض اختيار إرادته

— مركز "بيوفتوليم" — راجع "فيلوقليط لسوفوكل". البيت ٩٦٥ ص ٣٠٩ من طبعة فيرمين ديدو.

§ ٨ — التدليل السفسطائى — هذه الفكرة لا تتصل مباشرة بما قبلها وتبقى غامضة . ولا شك فى أن أرسطو يريد أن يقول ان الاستدلال الذى يجريه السفسطائى لا يصح الا لزيادة حيرته فهو لا يستديره .

§ ٩ — سوء التفكير ... فضيلة — لأن عديم الاعتدال يعد معذورا بسوء الفكر الذى هو وحده سبب ضلاله .

— الحسنة فى الواقع قبيحة — هذا نوع من سوء التفكير يجر الى حسن العمل بانتباه ما يظن سوءا .

§ ١٠ — الانسان الذى يعمل تبعا لاعتقاده — هذا الاعتراض الموجه الى مذهب أفلاطون خطير فان

يمكن أن يظهر أنه أعلى من الانسان الذى لا يبحث عن اللذة تبعا لتفكير بل بمجرد تأثير عدم اعتداله . لاشك فى أن شفاء الأول أسهل لأنه يمكنه أن يغير وجهته، لكن عديم الاعتدال الذى لا يضبط نفسه مصداق المثل السائر عندنا : " إذا كنت تفهق بالماء ففيم تشرب أيضا؟ " فان كان قد فعل تبعا لاعتقاد فيمكنه الكف عن فعل هذا الذى يفعله بأن يغير اعتقاده ولكنه فى فرضنا ذو اعتقاد ثابت صريح ومع ذلك هو يفعل ضدّ ما كان ينبغى . § ١١ — وأخرا إذا أمكن الاعتدال وعدم الاعتدال أن يكونا بالنسبة لكل نوع من الأشياء فماذا ينبغى أن يفهم من أن يقال على انسان بصيغة مطلقة إنه عديم الاعتدال؟ لأنه لا أحد يمكن أن يجمع بين جميع أنواع عدم الاعتدال الممكنة بدون استثناء . ومع ذلك نقول بصيغة مطلقة على بعض الناس أنهم عديمو الاعتدال .

§ ١٢ — تلك هى المسائل المختلفة التى يمكن أن نعرض هنا فمنها ما ينبغى أن يحل ومنها ما يجب تركه فى ناحية لأن حل شك يتنازع فيه لا ينبغى أن يكون إلا استكشاف الحق .

الانسان الذى يعمل السوء عالما به يكون خيرا من الذى يعمله بمحض الجهل إذا كان العلم كما يقال هو الفضيلة كلها . لأن الشرير إذن عنده العلم فى حين أن الآخر لا يعلم حتى ماذا يصنع . وهذا هو ما يصيره غير أهل للعفو فى نظر سقراط .

— مصداق المثل السائر عندنا — ليس يرى جليا كيف ينطبق هنا هذا المثل .

§ ١١ — لكل نوع من الأشياء — الأمر أبعد من هذا . فان عدم الاعتدال والاعتدال لا ينطبقان إلا على نوع من الأشياء محدود جدا . راجع ك ٣ ب ١١ ف ٣

§ ١٢ — ما يجب تركه فى ناحية — وعلى ذلك فأرسطو يمضى على بعض هذه المسائل ولا يراها جديرة بأن يناقش . ولا شك فى أن السبب فى ذلك أنها أدق مما ينبغى .

— استكشاف الحق — وان هذه المسائل لا تؤدّى الى هذا الاستكشاف الذى هو المهم وحده .

الباب الثالث

هل يعلم عديم الاعتدال الخطيئة التي يرتكبها؟ هل ينطبق عدم الاعتدال على كل شيء؟ أم هل ينطبق فقط على أمور من صنف معين ؟ بالبديهية الخطيئة أعظم خطورة متى كان مرتكبها عالما بها – إيضاح الخطأ الذى يقع فيه عديم الاعتدال – يجوز أن يعرف القاعدة العامة دون أن يعرفها فى الحالة الجزئيـة التى فيها يفعل و يطبقها عليها – قياس الفعل – عديم الاعتدال لا يعرف إلا الحد الأخير ولا يعرف الحد الكلى – التزكية النهائية لنظريات سقراط الذى يعتقد أن الانسان لا يفعل الشر إلا بسبب الجهل .

---

§ ١ – النقطة الأولى التى يلزم ايضاحها هى البحث فيما اذا كان عديم الاعتدال يعلم أو لا يعلم ما ذا يفعل . واذا كان يعلمه فكيف يعلمه . ثم نقرر بالنسبة لأى شيء يمكن أن يكون الانسان معتدلا وعديم الاعتدال ، أعنى أن أقول هل هذا بالنسبة الى كل نوع من اللذة والى كل نوع من الألم؟ أم هل هو بالنسبة الى بعض لذات و بعض آلام معينة ؟ هل الاعتدال الذى يذلل الشهوات والحزم الذى يألم كل شيء بثبات هما شيء واحد بعينه؟ أم هما شيئان مختلفان؟ والى هذه المسائل يمكن أن يضاف غيرها من قبيلها تماما تتعلق أيضا بالموضوع الذى ندرسه هنا .

§ ٢ – ولنبدأ بحثنا بأن نتساءل عما اذا كان الانسان المعتدل وعديم الاعتدال يختلفان أحدهما عن الآخر بأعمالها فقط أم إذا كان هذا الاختلاف على الخصوص بالاستعداد الخلقى الذى لها وقت الفعل . أريد أن أقول إذا كان عديم الاعتدال هو

الباب الثالث – فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى اوديم ك ٦ ب ٣

§ ١ – النقطة الأولى التى يلزم إيضاحها – هذا موضوع هذا الباب .

– ثم – فى الباب الرابع .

– الاعتدال ... والحزم – راجع ما سيأتى فى الباب الخامس والتاسع .

– من قبيلها تماما – مسئلة اللذة مثلا . راجع ب ١٢ و ١٣

عديم الاعتدال لهذا السبب الوحيد : أنه يباشر أفعالا معينة أو أنه لم يكن على الخصوص إلا بالاستعداد الخلق الذى هو عليه عند مباشرة هذه الأفعال . ولنتساءل أيضا مع التسليم بأن هذا الحل الأول باطل عما إذا كان عديم الاعتدال ليس عديم الاعتدال لهذين السببين مجتمعين . وسنرى فيما يلى ما ذا كان عدم الاعتدال والاعتدال يمكن أن ينطبقا على كل شىء أم لا . فان الانسان الذى يسمى عديم الاعتدال بوصف عام ومطلق لا يكونه مع ذلك فى كل شىء بلا استثناء . بل يكونه فقط بالنسبة للأشياء التى تنبه شهوات الفاجر . بل لا يسمى عديم الاعتدال بسبب أنه بوجه عام تماما يرتكب نفس الأمور التى يرتكبها الفاجر، لأنه إذن يتحد عدم الاعتدال بالفجور تماما، بل بسبب أنه يكون تلقاء هذه الأمور على حال خصوصية ما . فان الفاجر هو فى الواقع مسوق إلى خطيئاته بمحض اختياره معتقدا أنه يلزم دائما طلب اللذة الحاضرة . أما الثانى فهو على الضد ليس له فكرة ثابتة ولكنه ليس أقل طلبا للذه التى تعرض له .

§ ٣ — على أنه لا يهمّ فى المسئلة أن لا يكون فى الأمر إلا مجرّد الرأى، فان الرأى الحق لا العلم بالمعنى الخاص هو الذى يسقط الناس فى عدم الاعتدال . وقد يقع أكثر من مرة أن الانسان مع كونه ليس له فى الاشياء إلا مجرّد رأى لا يتطرق اليه أدنى شك و يعتقد جد الاعتقاد أنه يعلمها حق العلم . § ٤ — فاذا ادّعى حينئذ أن الانسان يعتقد اعتقادا ضعيفا فيما ليس هو إلا رأيا وأنه من ثم يشعر أنه أكثر

§ ٢ — لهذين السببين مجتمعين — أى بالأفعال و بالنية .

— وسنرى فيما يلى — فى الباب الرابع وما يليه .

— الفاجر هو فى الواقع — هناك فرق بين الفاجر و بين عديم الاعتدال وهو أن هذا الأخير يكافح نفسه فى حين أن الآخر يتركها الى شهوتها بطمأنينة وتروّ .

§ ٣ — مجرد الرأى — راجع فيما سبق ب ٢ ف ٤ هذه النظرية واضحة .

ميلا لأن يفعل ضدّ فكرته الخاصة فربمـا ينتج منه أنه لا فرق بعدُ بين العلم وبين الرأى ما دام أن من الناس من اعتقادهم جازم بما ليس عندهم إلا رأيا وآخرون لا يعتقدون فيما يعلمونه علما أكيدا كما يثبته قدر الكفاية مثل "هِرَقْليط". § ٥ — ولكن العلم على رأينا يمكن أن يطلق على معنيين مختلفين . فانه يقال على هـذا الذى عنده العلم ولا ينتفع به إنه يعلم، كما يقال على من يعمل به سواء بسواء. فليس إذن سواء من يأتى الخطيئة عالما بها علما محجوبا حالا عن العمل بسبب ما قد يراه العقل فيها. ومن يأتى الخطيئة عالمـا بها نفس ذلك العلم وهو يرى فى الحال الخطيئة التى يرتكبها. فان الخطيئة فى هذه الحالة الأخيرة أخطر ما يمكن أن تكون فى حين أنها ليس لهـا هذه الخطورة حينما لا يرى الفاعل ماذا يفعل . § ٦ — ذلك بأن القضايا والمقدّمات التى تعين أفعالنا هى على نوعين وقد يمكن أن الانسان مع علمه بكليهما يفعل أيضا ضدّ ماله من العلم . فقد يطابق المرء القضية العامّة ولكنه ينسى القضية الخاصة، وما الأفعال التى تأتيها فى الحياة إلا أحوال خاصة دائما. ولقد يمكن حتى فى العامّ نفسه أن تميز فروق: فتارة يختص بالشخص، وتارة ينطبق على الشيء بدلا من الشخص. ولنتخذ مثلا هذه القضية العامّة . "الأغذية اليابسة توافق جميع الناس" . فالقضية الخاصة يمكن أن تكون على السواء "وهذا الشخص هو إنسان" أو "هذا الغذاء هو

---

§ ٤ — مثل "هرقليط" — يعنى مذهب هذا الفيلسوف كله . راجع فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ حكما كهذا على هرقليط الذى كان يجعل لمجرد الرأى قيمة العلم سواء بسواء.

§ ٥ — ولكن العلم ... معنيين مختلفين — هذا هو الفرق ما بين القوّة وبين الفعل .

§ ٦ — القضايا والمقدّمات — راجع ماسبق ك ٦ ب ١٠ آخر ف ١٠ .

— بدلا من الشخص — زدت هذه الكلمات .

يابس . و إذن ..." لكن يمكن أن لا يُعلم ما إذا كان الغذاء الفلانى هو غذاء جافا، أو إذا عُلم يمكن فى الحال الراهنـة أن لا يكون للانسان علم به . وإن من الصعب استقصاء كل الفرق الذى يفصل هذين النوعين من القضايا، وبالنتيجة أنه قد يمكن أن لا يكون من الخُلْف فى حالة ما الاعتقاد بأن الأمر على وجه بعينه أو على وجه آخر وأن الشأن فيه فى حالة أخرى أن يكون اعتقاده سخافة بليغة .

§ ٧ — يمكن أيضا أن يكون للانسان العـلم من وجه آخر غير جميع الوجوه التى جئنا على بيانها . فانه متى كان عنده العلم وهو لا ينتفع به فقد يمكن أيضا أن يكون فيه اختلاف كبير على حسب الحالة التى فيها الانسان، بمعنى أنه يمكن أن يقال بوجه ما إن عنده العلم و إنه ليس عنده جميعا : مثال ذلك فى النوم أو فى الجنون أو فى السكر. أزيد على هـذا أن الشهوات متى استولت علينا أنتجت نتائج مشابهة . فان ثورات الغضب ورغبات الحب والميـول الأخرى من هـذا القبيل تقلب بأوضح الدلالات حتى نظام البدن وقد تنتهى بنـا أحيانا إلى الجنون . وبيِّنٌ أنه يلزم الاعتراف بأن عديمى الاعتدال الذين لا يعرفون أن يضبطوا أنفسهم يكادون يكونون فى هذه الحالة . § ٨ — و إن إجراء الأقيسة التى يهدى إليها العلم الصحيح ليس فى هـذه الحالة دليلا على أن المرء مالك ميزان فكره . فمن الناس من يعطيك وهو

— وإذن — لم يتم أرسطو القياس لأن النتيجة واضحة كل الوضوح . على أنه يمكن أن يتغير شـكل القضية الجزئية فتكون خاصة بالشخص أو بالشىء الذى يتكلم عنه .

§ ٧ — على حسب الحالة التى فيها الانسان — ملاحظة محكمة وعميقة سوف تصلح لايضاح ظاهرة عدم الاعتدال وجواز الخطيئة .

فى غمرة هذه الشهوات بيانا منطقيا و يروى لك من شعر "أنفيد قل" حالَه فى ذلك حال هؤلاء التلاميذ الذين وهم فى بدء دراستهم يجيدون صوغ الأقيسة التى يتعلمونها، لكنهم لما ينالوا العلم لأنه لكى ينال المرء العلم حقيقة يلزم أن يتمثله فى نفسه ولا بد من الزمان لتحقيق هذه الغاية . على هذا يلزم الاعتقاد بأن عديمى الاعتدال يخوضون فى علم الأخلاق فى هذه الظروف كما يلقى الممثلون أدوارهم على مسارح اللعب .

§ ٩ — على أنه قد يمكن أيضا أن يجد الانسان علة طبيعية محضة لهذه الظواهر وهاك إيضاحها : فى الفكر الذى يحمل على الفعل يوجد بديا فكرة عامة كل العموم ثم توجد قضية ثانية تنطبق على حوادث جزئية لا تتعلق إلا بالإحساس الذى يكشفها لنا، متى تكونت فى الذهن قضية فريدة من الجمع بين القضيتين لزم ضرورة أن النفس تقرّ النتيجة التى تنتج منها . وفى الأحوال التى فيها يوجد محل لتحصيل شىء لزمها أن تسارع إلى تحصيله . لنفرض مثلا هذه القضية الكليه "يلزم تذوق كل ما هو حلو" ولنضف إليها هذه القضية الجزئية "وهذا الشىء الخاص والجزئى هو حلو" فبالضروره

---

§ ٨ — شعر "أمبيدقل" — قد يكون من الصعب بيان العلة التى جعلت أرسطو يؤثرها إيراد اسم "أمبيدقل" دون سواه . وربما كانوا يحفّظون الأطفال شعره أو ربما كان أرسطو، لأجل أن يبين أن عديمى الاعتدال لهم حصور دهنهم كله، يريد أن يقول إنهم قد يروون الأشعار الغامضة العويصة كأشعار أمبيدقل . وفى كتاب "النفس" ك ٧ ف ٥ ص ٢٥٨ من تر حتى يروى أرسطو من شعر أمبيدقل خمسة وعشرين بيتا تبرر هذه الشهرة .

— حال هؤلاء التلاميذ .. الممثلون — أى مع أنهم ليس فى هوسهم أى أثر مما يصنعون .

§ ٩ — على أنه قد يمكن أيضا إيجاد — يعود أرسطو هنا بالتفصيل إلى إيضاح لم يرد فيما سبق على أن أشار إليه . وربما كان هنا تشويش فى عبارة المتن . لأن الايضاحات الآتية كان من الضرورى ايرادها قبل ليكون المعنى تاما وجليا .

— علة طبيعية — يظهر أنه كان الأولى به أن يقول "منطقية" .

— قضية فريدة — هذه هى النتيجة التى تنتج من المقدّمات.

أن الذى يمكن أن يفعل وليس له مانع البتــة يحقق على الفور مقتضى النتيجة التى استنتجها ما دام أنه استنتجها .

§ ١٠ — ولنفرض على ضدّ ذلك أن لدينا فى الذهن فكرة كلية تمنعنا من تذوق اللذة، وأن بجانبها أيضا فكرة أخرى كلية تقول لنا أيضا إن "كل ما هو حلو هو مقبول فى الذوق" مع القضية الجزئية: أن هذا الشيء الذى هو تحت أعيننا حلو. فاذا كانت هذه الفكرة الأخيرة هى حالا فى ذهننا وأن الرغبة قد هاجت فى أنفسنا فيقع إذن أن فكرة تقول لنا بالابتعاد عن الشيء . غير أن الرغبــة تدفعنا إليه ما دام أن كل واحد من أجزاء نفسنا ذو قدرة على أن يحركنا . وبالنتيجة يوشك أن يقال فى هذه الحالة إن الفكر والحكم هما اللذان يصيران الانسان عديم الاعتدال لا أن الحكم هو فى ذاته ضــدّ للفكر بل لأنه قد يصير كذلك لا مباشرة بل بالواسطة، لأنه ليس الحكم على التحقيق هو ضدّ الفكر المستقيم بل هى الرغبة وحدها التى هى ضدّه . § ١١ — وإن ما يصير البهائم غير عديمى الاعتــدال بالمعنى الخاص إنمــا هو أنها ليس لها الإدراك العام وليس لها إلا ظاهر الأشياء الجزئية وذكراها .

§ ١٢ — كيف يتلاشى جهل عديم الاعتدال؟ وكيف أن عديم الاعتدال بعد أن فقد ضبط نفســه يعود الى العلم ؟ إن الايضاح الذى يعطَى ههنا هو بعينه الذى

— ما دام أنه استنتجها — وأن يذوق الشيء الذى ظهر له أنه حلو .

§ ١٠ — ولنفرض على ضدّ ذلك — لاشك فى أن هــذه الفروض لبيان الفاعلية الانسانية هى بعيدة الغور ولكن الانسان فى غالب الأحوال يعمل من غير أن يفكر بمثل هذه الدقة .

§ ١١ — إنمـا هو أنها ليس لها الادراك العام — كذلك لا يمكن أن يقال إنها تدرك القضية الجزئية . فانها تحس احساسا طبيعيا الأشياء التى ترغب فيها وتتجه اليها بغريزة عمياء .

§ — ١٢ كيف يتلاشى جهل ... — استطراد يقطع سلسلة المعانى .

— بعد أن فقد ضبط نفسه — قد زدت هذه الكلمات التى ليست الا تفسيرا للعبارة اليونانية وبها يحسن تفهمها .

يقال فى الانسان السكران وفى النائم . ونظرا الى أنه لا شيء خاص بشهوة عدم الاعتدال فان من تجب استشارتهم فى هذا الموضوع هم علماء الفسيولوجيا .

§ ١٣ — لما كانت القضية الأخيرة هى الحكم الوارد على الشيء الحساس وكان هو المسيطر فى الواقع على أعمالنا ، كان من اللازم أن يكون هذا الذى وقع فى افراط الشهوة إما أنه لا يعرف هذه القضية وإما أنه يعرفها على وجه أنه خلو من العلم الحقيق بها مع أنه يعرفها . فهو يكرر إذن الكلام الجميل الذى يحفظه كما يكرر الرجل السكران المذكور آنفا أشعار "أنفيدقل". وخطؤه آت من أن الحد الأخير ليس كليا وظاهر أنه لا يؤدّى الى العلم كما يؤدى اليه الحد الكلى . § ١٤ — وتحق اذن الظاهرة التى دل عليها سقراط فى بحوثه . فان الشهوة بنتائجها لا تكون البتة ما دام حاضرا فى النفس العلم الذى يجب أن يكون بالنسبة لنا العلم الحق أى العلم بالمعنى الخاص . وهذا العلم لا تجذبه الشهوة ولا تقهره ، بل العلم الذى يأتى من طريق الحساسية هو وحده الذى تتغلب عليه الشهوة .

§ ١٥ — هذا ما كنا نريد أن نقوله فى مسألة العلم بما اذا كان عديم الاعتدال وهو يرتكب خطيئته يعلم أنه يرتكبها أو لا يعلم ، وكيف يستطيع ارتكابها وهو يعلم أنه يقارف خطيئة .

---

§ ١٣ — لما كانت القضية الأخيرة — عاد أرسطو لاتمام الايضاح المنطق لعدم الاعتدال الذى بدأه آنفا .

§ ١٤ — العلم الذى يأتى من طريق الحساسة — أى القضية الجزئية الخاصة بالشيء الجزئى الذى تعرفها إياه الحساسية .

— الذى تتغلب عليه الشهوة — أو الذى تتبعه اذا كانت هذه القضية مطابقة له واذا كان يمكنها بذلك أن تشبع كما تهوى .

البـاب الرابع

ما ذا ينبغي أن يعني بعـدم الاعتدال مأخوذا على إطلاقه ؟ – الأنواع المختلفة للذات والآلام – اللذات الضرورية الناتجة عن حاجات البدن – اللذات الارادية – عدم الاعتدال والاعتدال يتعلقان على الخصوص باللذات الجثمانية – التفريق بين الرغبات المشروعة والمحمودة وبين التي ليست كذلك – في رغبات هذا النوع الأوّل الافراط وحده هو المذموم – "نيوبي" و"ساطيروس" – عدم الاعتدال والاعتدال المقابلان للفجور والقناعة .

§ ١ – أمن الممكن أن يقال بصورة عامة على واحد إنه عديم الاعتدال ؟ أم أن كل أولئك الذين هم كذلك لايكونونهم دائما بصورة نسبية وخصوصية؟ واذا أمكن أن يكون الانسان عديم الاعتدال مطلقا فما هي الأشياء التي عليها ينطبق عدم الاعتدال على هذا المعنى؟ تلك هي المسائل التي يلزمنا درسها عقب المسائل المتقدّمة .

بديًّا من الواضح أنه انما في اللذات وفي الآلام يكون المرء معتدلا وحازما أو عديم الاعتدال وضعيفا . § ٢ – غير أن من بين الأشياء التي تلذنا بعضها ضرورية والأخرى مباحة جدّا لرغباتنا ولكن يمكن أن يُتمشى بها الى الافراط . فاللذات الضرورية هي لذات الجسم، واني أطلق هذا الاسم على جميع اللذات التي تتعلق بالتغذية ودواعي الحب وجميع حاجات الجسم المشابهة لتلك التي يجوز أن يلحقها – كما

– الباب الرابع – في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أوديم ك ٦ ب ٤

§ ١ – أن يقال بصورة مطلقة – هذه هي إحدى المسائل المبينة آنفا في آخر الباب الثاني ف ١١

– نسبية وجزئية – أي بالنسبة لبعض اللذات أو لبعض الميول الخاصة .

§ ٢ – بعضها ضرورية – وهي سد حاجاتنا التي هي ضرورية ما دامت الحياة تتعلق بها، وسيفسر ذلك أرسطو نفسه فيما بعد .

– ودواعي الحب – لايمكن أن يضع الانسان هذه الحاجة بأزاء حاجة التغذية فانها لاتتولد الا في سن معينة وتبيد في سن معينة أخرى . حتى حينما يحسها المرء فانها ليست متسلطة أو ضرورية كالجوع والظمأ .

قلنا — إما إفراط الفجور وإما قصد القناعة . ولذائذ أخرى على ضدّ ذلك ليست من الضرورى فى شىء ولكنها فى ذاتها أهل لأن نطلبها ، مثال ذلك الظفر فى المنازعات ومراتب الشرف وأشياء أخرى من هـذا القبيل مما هو فوائد ولذات معا . § ٣ — اذن نحن لا نصف بعدم الاعتدال كل أولئك الذين يتركون نفوسهم لهـذه اللذات الى ما وراء ما يبيحه العـقل القيم لكل واحدة منها . لكن يضاف إليه قيد خاص فيقال إنهم غير معتدلين فى أمر المـال أو فى أمر الكسب أو فى أمر الشرف أو فى أمر الغضب . ولا يطلق عليهم أبدا لفظ عدم الاعتدال بالاطلاق لأن الانسان فى الواقع يشعر أنهم مختلفون بعضهم عن بعض . وإن الاسم المشترك الذى يطلق عليهم لا يكون إلا بعلاقة المشابهة ، كما أنه لأجل تعيين "انسان" يضاف الى اسم النوع الذى كان يطلق عليه من قبل قيد مخصص فيقال الظافر فى الألعاب الأولمبية . فان الاسم الذى كان يسمى به هذا المصارع لا يختلف إلا قليلا عن الاسم العام للنوع . لكن هـذا الاسم مع ذلك كان شيئا مغايرا . والذى يثبت أن الأمر كذلك بالنسبة لعـدم الاعتدال هو أنه مذموم دائمـا ليس باعتبار أنه خطيئة فقط بل باعتبار أنه رذيلة أيضا سواء أكان مع ذلك معتبرا بصورة مطلقة أم فى عمل جزئى فقط . بيـد أنه ولا واحد ممن جئت على ذكرهم يمكن أن يكون مذموما باعتبـار أنه عديم الاعتدال على وجه مطلق .

---

§ ٣ — لأجل تعيين "انسان" — كان ذلك اسم مصارع ظفر مرات عديدة بالتاج فى الألعاب الأولمبية ولم يترك المصرون أى شك فى هـذه النقطة . راجع الأدب الى اوبديم طبعة فريتش ص ١٦١ و ١٦٢ — يمكن أن يكون مذموما — فان عديم الاعتدال فى أمر النقود يسمى بخيلا وعديم الاعتدال فى أمر الشرف يسمى طماعا ... الخ .

§ ٤ — ليس الحال كذلك بالنسبة لمتع البدن التى فيها يقال على انسان إنه يمكن أن يكون قنوعا أو فاسقا . فان هذا الذى فى هذه المتع يطلب لذات يجاوز بها الى حد الإفراط ويفرّ بغير حساب من الإحساسات الشاقة للعطش والجوع والحار والبارد، وعلى جملة من القول ذلك الذى يطلب احساسات اللمس أو الذوق أو يتقيها لا باختيار ارادته الحرّ بل ضدّ اختياره وضدّ قصده، ذلك يسمى عديم الاعتدال دون أن يضاف الى هذا الاسم شيء كما هو الشأن حينما يراد أن يقال على انسان إنه عديم الاعتدال فى أشياء خاصة بأعيانها : فى أمر الغضب مثلا، بل يكتفى بأن يقال فى حقه وبصورة مطلقة إنه غير معتدل . § ٥ — ولئن أمكن أن يشك فى هذا لكفى للاقتناع بصحته التنبيه الى أن فى التمتع البدنى يتحقق معنى الرخاوة الذى لا ينطبق على أى شيء آخر من أنواع التمتع التى جئنا على ذكرها . من أجل ذلك نضع عديم الاعتدال والفاسق ثم المعتدل والحكيم فى صفوف واحدة بعينها دون أن نضع فيها أبدا مع ذلك أولئك الذين يلقون بأنفسهم فى هذه اللذات الأخرى . ذلك بأنه يمكن أن يقال إن الفاسق وعديم الاعتدال، والحكيم والمعتدل هم أولو علاقة باللذات أعيانها والآلام أعيانها . لكنهم وان كان لهم ارتباط بالأشياء نفسها فان روابطهم بها ليست على سواء . فان بعضهم يسلك كما يسلك بالاختيار، غير أن الآخرين ليس لهم ملكة

---

§ ٤ — بالنسبة لمتع البدن — فيما سبق ك ٣ ب ١١ قد قرر أرسطو أن الاعتدال وعدم الاعتدال يجب أن يشملا لذات البدن وعلى الخصوص لذات اللمس .

§ ٥ — معنى الرخاوة — مقابل لمعنى الحزم الذى يستطيع أن يقاوم بثبات وبلا شكوى .

— والحكيم — مأخوذا على معنى الرجل القنوع الحازم لا على معنى الرجل العالم .

— فى هذه اللذات الأخرى — لذات الطمع والثروة .

اختيار فكرى . كذلك نحن محمولون على أن نعتقد أيضا أن الانسان الذى مع كونه خلوا من الرغبات أو غير مدفوع إلا برغبات ضعيفة وهو مع ذلك يسلم نفسه الى الافراطات و يفرّ من الآلام التى ليست مخوفة إلا قليلا هو أفسق من هذا الذى لا يفعل إلا منقادا لثورة أشدّ الرغبات . وفى الواقع كيف بهذا الانسان العديم الشهوات اذا عرضت له رغبة جموحة كرغبات الشباب وألم أليم كالذى تسببه لنا الضرورة القصوى لحاجاتنا ؟ .

§ ٦ — على هذا ففى الرغبات التى تحركنا واللذات التى نتذوقها توجد فروق لا بد من اثباتها ، فان بعضها هى بجنسها أشياء جميلة وممدوحة ما دام أن بين الأشياء التى ترضينا ما هى بطبعها تستحق أن تطلب . و إن البعض الآخر على تمام الضدّ لهذه . وأخرى هى وسط بين الفريقين حسب التقسيم الذى قررناه فيما سبق مثل المال والفائدة والظفر والتشريف ومزايا أخرى من هذا القبيل . ففى كل الأشياء التى من جهة أن إتيانها وعدمه سواء وأنها متوسطة لا يلام الانسان على أن يميل اليها أو أن يحبها أو أن يرغب فيها ، بل فقط على أنه يحبها على وجه معين أو أنه يتمشى بهذا الحب الى الافراط . فانه انما يلام أولئك الذين يجاوزون حدود العقل وهم مسخّرون لرغباتهم العمياء يجدّون بلا حساب فى طلب واحد من تلك الأشياء مهما كانت بطبعها على غاية من الحسن والجمال . مثال ذلك أولئك الذين يشغلون أنفسهم على أكثر مما ينبغى حدة وميلا إما بالمجد و إما بأولادهم أو والديهم . تلك هى مع ذلك

---

§ ٦ — التقسيم الذى قررناه فيما سبق — فى هذا الباب عينه ف ٢

— بأولادهم أو والديهم — ان أول هذه العيوب هو أكثر شيوعا من الآخر فان الحب خصوصا من كان مفرطا ينزل أكثر من أن يصعد .

احساسات حسنى من شأن أربابها أن يكونوا محلا للاحترام، لكن مع ذلك يمكن أن يتطرق الافراط الى هذه الاحساسات كما لو كانوا مثل "نيوبى" وقد بلغ به الأمر الى حدّ محاربة الآلهـة ، أو كما لو أحب الانسان أباه " كساطيروس " الملقب " فيلاباتور" الذى بلغت به هذه العاطفة أقصى مبلغ الهيام . فى الحق ليس فى هذه الشهوات شيء من الضرر ولا من سوء الخلق لأنى أكرر أن كل واحد منها يستحق فى ذاته وبطبعه تمام الاستحقاق أن يشعر به الانسان، غير أن الافراطات التى يمكن أن يبلغها الانسان فيها قبيحة ينبغى اجتنابها .

§ ٧ — كذلك لا يمكن استعمال لفظ عدم الاعتـدال مجردا فى هذه الأحوال المختلفـة ، فان عدم الاعتدال ليس شيئا يتقى فقط ، بل هو وراء ذلك من قبيـل الأشياء التى هى خليقة بالذم والاحتقار . غير أنه حينما تستعمل كلمة عدم الاعتدال لأن للشهوة المفروضة وجه شبه بها يُعنى بأن يزاد لكل حالة جزئية النوع الخاص لعدم الاعتـدال الذى هو معنىّ بالكلام . ذلك كما يقال " طبيب ردىء وممثـل ردىء" عند الكلام على رجل لا يراد أن ينعت بالرداءة المجردة المطلقة . وكما أنه

— "ساطيروس" — لا يُعرف هذا الرجل بغير هذا فقد روى المفسرون روايات مختلفة لتبرير ما قاله فيه أرسطو . فعلى رأى بعضهم أنه قتل نفسه جزعا لموت أبيه . وقال آخرون أنه مجّد ذكرى أبيه بأن عبده كما يعبـد الله . وهـذان الفرضان يفسران على قدر الكفاية العبارة المروية الى سين فى نص المتن شعف ساطيروس .

— أكرر — راجع ما سبق قبل بعض أسطر .

§ ٧ — مجردا — بل يلزم زيادة على ذلك تعيين الشيء الذى يجوز فيه عدم الاعتدال .

— فى هذه الأحوال المختلفة — حالة ساطيروس وحالة الطماع وحالة البخيل ... الخ .

فى الحالتين اللتين جئنا على ذكرهما لا يمكن أن يؤتى بلفظ ذم عام لأنه ليس فى ذينكم الشخصين رذيلة مطلقة بل هو نوع رذيلة يشابهها، كذلك حينما يُتكلم فى الاعتدال وعدم الاعتدال يلزم أن يُفهم أن المقصود فقط ما ينطبق منهما على الأشـياء بعينها التى تنطبق عليها القناعة والفجور . كذلك إنمـا هو بطريق المشابهـة والحاق أننا نقول عدم الاعتـدال ونحن نعنى الغضب، فينبغى إذن أن نزيد أنه عديم الاعتدال فى الغضب كما يقال أيضا إنه عديم الاعتدال فى أمر المجد وفى الكسب .

– فى الحالتين اللتين جئنا على ذكرهما – حالة "نيوبى" و"ساطيروس" اللذين كان الكلام بصددهما فى الفقرة السابقة .

البـاب الخـامس

في الأشياء التي هي مقبولة بطبعها والتي تصـير كذلك بالعادة — الأذواق البهيمية والسـبعية — أمثلة مختلفة — الأذواق الشاذة والمريضة — لا يمكن أن يقال إن هذه الأذواق أدلة على عدم الاعتدال — عدم الاعتدال على المعنى المطلق هو المقابل للقناعة .

§ ١ — توجد أشياء كما قلت فيما سبق تُرضَى بالطبع . فمنها ما هي مقبولة مطلقا وبطريقة عامة، والأخرى ليست كذلك إلا تبعا للأنواع المختلفة للحيوانات بل تبعا لأجناس الانسان . وعدا ذلك توجد أشـياء ليست بالطبع مقبولة ولكنها تصـير كذلك بتأثير الحرمانات أو بأثر العادة، بل يمكن ذلك أيضا بفساد الأذواق الطبيعية . وقد يمكن التصديق بوجود استعدادات اخلاقية تقابل كل واحد من هذه التشوهات الطبيعية . § ٢ — أعني تلك الاستعدادات البهيمية السبعية، ومثالها تلك المرأة الفظيعة التي، كما يروى، كانت تبقر بطون النساء الحوامل لتفترس الأجنة التي تنتزعها من بطونهن . وكذلك بعض أجناس المتوحشين على ضفاف "بونت" الذين يقال إنهم يأتون اللذة الشنعاء بأن يأكل بعضهم اللحم النيء وبعضهم اللحم البشري . وآخرون

— الباب الخامس — في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أوديم ك ٦ ب ٥

§ ١ — كما قلت فيما سبق — في الباب السابق ف ٢ وربما كان أيضا في المناقشات المتنوعة التي أجراها أرسطو في تحليل الاحساسات سواء أكان في كتاب الحس أم في الرسائل .

— هذه التشوهات الطبيعية — ليست عبارة النص على هذا الضبط .

§ ٢ — تلك المرأة الفظيعة — المفسرون يسمونها "هامى" وكانت فيما يظهر والدة جنّت من ألم فقد أولادها .

— بعضهم اللحم النيء — هذا ذوق كريه ولكن ليس محلا للوم .

— وبعضهم اللحم البشري — يتكلم أرسطو أيضا عن أكلة لحم البشر هؤلاء في السياسة ك ٥ ب ٣ ف ٤ ص ٢٧١ من ترجمتنا الطبعة الثانية .

يقـدمون أولادهم على موائد المآدب المخيفة التى كانوا يقيمونها بعضهم لبعض على التناوب . وكذلك الشناعات التى تروى أيضا عن "فالاريس" § — ٣ تلك أذواق سبعية لا تليق الا بالوحوش . وأحيانا لاتكون إلا نتيجة المرض أو الجنون مثل هذا الرجل الذى بعد أن قدّم أمه قربانا للآلهة التهمها . أو كهذا الرقيق الذى أكل قلب رفيقه فى الرق . وهناك أذواق من جنس آخر مَرَضية أيضا أو نتيجة عادة حمقاء : مثـلا قطع المرء شـعره أو قرض أظافره أو أكل الفحم وسفّ التراب أو تحظّى الذكران . هـذه الأذواق المشوهة هى تارة غريزية وتارة ليست إلا نتيجة عاداتٍ

— يقدّمون أولادهم ... على التناوب — قد يكون هذا أشد شناعة من حكاية "تييست" و"أترى"

— التى تروى أيضا عن فالاريس — يمكن مراجعة هذه الحكاية فى "پوليب" التاريخ العام ك٧ ب ٢٥ القطعة الأولى . و يظهر أن عجل النحاس الذى يحرق هـذا الطاغية فيه فرائسه قد نقل من "أغريجنت" الى "قرطاجة" . وكان الناس يرونه حتى زمن پوليب . ويظن هـذا المؤرّخ الخطير صحة هذه الحكاية العامية الى حدّ أنه يلوم "طيماوس" على المجادلة فيها . ومن المفسرين من يزعم أن "فالاريس" هذا قد أكل ابنه ، و يظهر أن أرسطو يثبت هذا فى آخر هذا الباب . ولكن من المحتمل هنا انه يريد أن يشير مجرد اشارة الى القسوة المتناهية المأثورة عن هذا الطاغية الفظيع .

§ ٣ — هذا الرجل — يقول بعض المفسرين ، ولا أدرى بأى سند ، إن المقصود هو "اكزركزيس"

— قطع المرء شعره — ليأكله . وهـذا المثل قد كرر فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ حيث أُتمت روايته على النحو الذى أذكره هنا . وإن التفاصيل الآتية تثبت جليا أن هذا هو المقصود . لا ينبغى حمل العبارة ، كما ذكر بعض المفسرين ، على أن المقصود هو قطع الشعر من اليأس . فان هـذا يمكن أن يكون إفراطا فى الألم وطائفا من الجنون ولكن هذا ليس ذوقا يتسق مع الأذواق التى رواها أرسطو .

— أكل الفحم وسف التراب — قد لاحظ "فِتوريو" فى تفسيره بحق أن هذه ضروب من الولع عادية عند البنات . وكان له أن يضيف الى ذلك أنهن يعانين هذه الحالة على الخصوص عند بلوغهن .

— أو تحظّى الذكران — يظهر أنه كان على أرسطو أن يضع هذه الرذيلة الشنعاء فى صف آخر ولا يخلطها بهذه الضروب من الولع التى يمكن أن تكون شاذة ولكنها ليست آثمة .

اعتيدت منذ الطفولة . § ٤ — متى كانت هذه الضلالات لا سبب لها إلا الطبع فان من هى فيهم لا يمكن فى الحقيقة أن يسمّوْا عديمى الاعتدال فى الواقع، كما أنه لا يمكن أن يلام النساء على أنهن لا يتروجن الرجال بل يتركن الرجال يتروجونهن. ويمكن أن يقال مثل ذلك فى هؤلاء الذين قد صاروا بهذه المثابة أراذل رذيلة مرضيّة على أثر عادة طويلة . § ٥ — ولكن هذه الأذواق الشنيعة هى بمعزل عن الرذائل بمعناها الخاص، كما أن الافتراس السبعى بمعزل عنها أيضا . وسواء أنتصر الانسان أم ترك نفسه محكوما فانه ليس فى هذا على الحقيقة لا اعتدال ولا عدم اعتدال على الاطلاق، بل ليس الا مناسبة ما قد بيناها فيما مضى اذ قلنا إن هذا الذى يترك نفسه عند الغضب الى آخر افراط هذه الشهوة يجب أن يوصف على حسب هذه الشهوة نفسها، ولا ينبغى أن يسمى من أجل ذلك عديم الاعتدال على وجه الاطلاق. ذلك فى الواقع لأن كل إفراطات الرذائل والخطل والجبن والفجور والقسوة هى تارة آثار طبع بهيمى وتارة نتائج مرض حقيق . § ٦ — فان انسانا قد ركّبه الطبعُ بحيث يخاف من كل شىء حتى من حركة فأر هو جبان حقيقة جبنا ليس خليقا إلا بالبهيمة . وآخر على أثر مرض كان يخاف من القطط خوفا شديدا . ومن المصابين بالجنون أولئك الذين فقدوا العقل بفعل الطبيعة وحده ولا يعيشون الا بحواسهم، فهم

§ ٤ — عديمى الاعتدال فى الواقع — فان لفظ عديمى الاعتدال أضعف من ذلك وعبارة اللوم يجب أن تكون أشدّ مما هى .

— كما أنه لا يمكن أن يلام النساء — يظهر أن فى هذا كثيرا من الرقق فان النساء يتبعن الطبع وأما الآخرون فانهم يعقونه ويسفطونه . وسترى أن أرسطو بعد أسطر قليلة أحكم وأقسى .

§ ٥ — مناسبة ما — جعلت أرسطو نفسه ينجرّ الى الكلام عن هذه الرذائل الكريهة عند الكلام على عدم الاعتدال الذى ليس بينه وبينها إلا مناسبة بعيدة كل البعد .

— أن يسمى ... عديم الاعتدال — ربما لا تكون هذه العبارة من الشدّة ولا من الأحكام على ما ينبغى راجع ب ٤ ف ٥

فى الحق بهائم كبعض الأجناس المتوحشة فى البلاد البعيدة . والآخرون الذين لم يقعوا فى هذه الحالة الا بأمراض كالصرع والجنون ، أولئك هم مرضى فى الحقيقة .

§ ٧ — وأحيانا يمكن أن يكون بالانسان مجرد هذه الأذواق المخيفة من غير أن يكون مسخرا لها ، فمثلا كان يمكن "فالاريس" أن يكبح فى نفسه هذه الرغبات القظيعة التى كانت تدفعه الى افتراس الأطفال أو يقضى حاجات الحب على ضد الطبع ، وأحيانا أيضا يكون بالانسان هذه الأذواق التى يؤسف لها فيستسلم لها .

§ ٨ — حينئذ كما أن فساد الخلق فى الانسان يمكن أن يسمى تارة فسادا على الاطلاق وتارة مقيدا بقيد يدل مثلا على أنه إما بهيمى وإما مرضى من غير أن تؤخذ هذه الكلمة بالمعنى المطلق . كذلك ، على هذا النحو ، يكون من الواضح أن عدم الاعتدال هو تارة بهيمى وتارة مرضى . ومتى حملت هذه الكلمة على معناها المطلق فانها لا تدل بالبساطة الا على عدم الاعتدال الخاص بالفجور الفاشى عند الناس .

§ ٩ — وبالاختصار يرى أن عدم الاعتدال والاعتدال لا يدلان الا على الأشياء التى عليها يمكن أن ينطبق أيضا معنى الفجور ومعنى القناعة ، وأنه اذا كان يستعمل أيضا فى الأشياء المغايرة لتلك لفظ عدم الاعتدال فذلك على وجه آخر بمجرد الاستعارة لا على وجه الاطلاق .

---

§ ٦ — كبعض الأجناس المتوحشة — والى الآن يوجد بعض أجناس المتوحشين النازلين فى مراتب الانسانية وعلى الخصوص فى أفريقية وفى الإقيانوسية .

§ ٧ — كان يمكن "فالاريس" — راجع فيما سبق فى هذا الباب ما قيل عن "فالاريس" ف ٢

§ ٨ — عدم الاعتدال هو تارة بهيمى — يظهر أن هذه الفكرة ليست هى التى كانت تنتظر منطقيا : ولو قيل " إن عدم الاعتدال مقارنا بفساد الخلق يمكن أن يكون مثله إما مطلقا وإما اضافيا " لكان ذلك هو المتمم للمعانى السابقة . على أن أرسطو نفسه سيقول ذلك فيما سيلى .

§ ٩ — فى الأشياء المغايرة لتلك — الطمع والبخل والغضب الخ الخ .

البـاب السادس

عدم الاعتـدال فى أمر الغضب أقل إثمـا من عدم آعتـدال الرغبات — الرغبـة لا عاقل لهـا أيضا كالغضب — أمثـلة مختلفة — ثلاث صنوف من اللذات المختلفـة — إن مقام البهائم أقل انحطاطا من مقام الانسان الساقط بالرذيلة .

§ ١ — لنبين أيضا أن آستسلام الانسان لعدم آعتدال الغضب أقل خزيا من أن يترك نفسه يستولى عليها هياج رغباته . وفى رأيى أن الغضب الذى يحرق القلب يستمع للعقل إلى حد مّا . إنمـا هو فقط يسىء الاستماع له كهؤلاء الخدم الذين هم سراع فى غيرتهم يجرون قبـل أن يسمعوا ما يقـال لهم وبذلك يخطئون الأمر الذى ينفذونه، وكالكلاب التى قبل أن ترى ماإذا كان القادم صديقا تنبح لمجرّد أنها سمعت حسّا . § ٢ — هذا هو ما يفعل القلب الذى باستسلامه لحدّته وثورانه الطبيعى وبمجرّد أن سمع بعض شىء من العقل دون أن يسمع كل الأمر الذى يأمره به هو يندفع للانتقام . لقد كشف له الدليل أو التصوّر أن هناك إهانة فسرعان مايستنتج بنوع من القياس أنه يلزم مناهضة هذا العدوّ ويحتدّ ويهجم فى الحال . أما الرغبة فيكفى أن العقل أو الحساسية تقول لهـا إن الشىء الفلانى لذيذ حتى تثب فى الحال الى الاستمتاع . ٣ — اذن فالغضب ما زال يطيع العقل الى حدّ محدود . والرغبة

— الباب السادس — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٦ ب ٦

§ ١ — كهؤلاء الخدم — هذا التمثيل وارد فى الأدب الكبير بتوسع .

— وكالكلاب — تشبيه ربمـا لايكون رفيعا مادام أن أرسطو يريد أن يعذر الغضب .

§ ٢ — أما الرغبة — فانهـا لا تسمع العقل فى كثير ولا قليل بل هى أشدّ عماية من القلب ومن الغضب .

فلاتطيعه فى شيء فهى إذن مخزية أكثر من الغضب . لأن عديم الاعتدال فى أمر الغضب يستسلم لقياد العقل الى نقطة ما ، فى حين أن الآخر الذى لا يعرف أن يقمع رغباته ليس محكوما إلا بها ولايخضع للعقل فى شيء . § ٤ — ومع ذلك فان الانسان هو دائما معذور أكثر فى آتباع حركاته الطبيعية ما دام أنه معذور دائما أيضا أكثر من ذلك فى مطاوعة هذه الشهوات التى يشترك فى أمرها مع جميع الناس حينما يطاوعها مثلهم . غير أن الغضب حتى مع بوادره فيه من الطبيعى أكثر من جماح هذه الرغبات الذى لايدفعنا إلا إلى الافراطات والتى لاتقابل البتة حاجات ضرورية . كشأن ذلك الرجل الذى يظن نفسه معذورا فى أنه ضرب أباه قائلا : " إن أبى كان يضرب أباه و إن أباه كان يضرب أيضا جدّنا ، وهـذا الطفل مشيرا الى ولده سيضربنى فى دوره حينما يكبر لأن هـذا عندنا عادة عائلية " . و يمكن أيضا ذكر ذلك التعيس الذى كان يقول لابنه الذى يجرّه على الأرض أن يقف على عتبة الباب لأنه هو أيضا لم يجرّ أباه إلا الى هذا الحدّ .

§ ٣ — فهى إذن مخزية أكثر — إن الرغبة على المعنى الحق للكلمة لا تتعلق بنا . بل لا يتعلق بنا الا مطاوعتها أو مقاومتها .

— عديم الاعتدال فى أمر الغضب — آضطررت للمحافظة على هذه العبارة مع ما بها من الشذوذ لأحفظ ارتباط المعانى بقدر ما يمكن .

§ ٤ — حركاته الطبيعية — إن الرغبات هى أدخل فى باب الطبيعية من الغضب . و بهذه المثابة تكون معذورة أكثر . على أنه يمكن برياضة النفس وقايتها من أن تتولد فيها الرغبات الأثيمة . وربما كان أرسطو يلوم من هذه الجهة الرغبات التى لا يقرها العقل . وفوق ذلك ففى الحق أن الغضب والفجور ليسا فى الاثم سواء . ولكن لهذا السبب وحده أن الفاجر أو البغى قد طاوع رغباته بدلا من أن يقهرها .

§ ٥ — يمكن أن يزاد أن أكبر الناس إثماً هم على العموم أولئك الذين يخفون مقاصدهم وحبائلهم . فان الرجل الثائر القلب لا يخفى مقاصده ولا غضبه بل يظهرها مكشوفة . ولكن الرغبة هى على الضدّ كالزهرة اذا صدقت تقاطيعها المصورة بها .

„ الغادرة سيفريس التى تعرف ان تقيم سدى الحيلة " .

أو مثل هذه المِنْطقة التى يتكلم عنها هوميروس

„ ... ... هذا الطلسم الإلٰهى ... ... " .

„ أحبولة يمكن أن يقع فيها حتى قلب الحكيم " .

وعلى ذلك اذا كان هذا الصنف من عدم الاعتدال المستور هو أكبر إثماً وأشدّ خزيا من عدم الاعتدال فى الغضب فيوشك أن يقال إنه هو عدم الاعتدال المطلق والرذيلة على المعنى الخاص . § ٦ — أربى على ذلك أن لا يألم الانسانُ أن يهين الغير، ولكن متى فعل الانسان مع الغضب فانما يفعل بألم حاد . فى حين أن الذى يرتكب إهانة الغير لا يجد إلا لذة . إذا كانت حينئذ الأفعال التى يغضب منها الانسان بحق هى أيضا آثم الأفعال فان عدم الاعتدال المتولد عن الرغبة يكون آثم من عدم الاعتدال المتولد عن الغضب لأنه لا إهانة فى الغضب .

---

§ ٥ — الخائنة "سيفريس" — ينسب المفسرون هذا البيت الى "هوميروس" ولكن لا يوجد فيما بقى منه بين أيدينا . ومثل هذه العبارة إن لم تكن هى بعينها موجودة فى نشيد "سوفو" الى الزهرة .

— التى يتكلم عنها هوميروس — الالياذة . النشيد ١٤ البيت ٢١٤ وما يليه .

— عدم الاعتدال المطلق — هذه قسوة فى حق الرغبة التى هى طبيعية دون أن تكون مع ذلك غير قابلة للمقاومة .

§ ٦ — لا إهانة فى الغضب — لأن أرسطو يفترض دائما أن المرء مع الغضب لا يتدبر .

§ ٧ — نستنتج إذن من جديد أن عدم الاعتدال الذى تدفعنا اليه الرغبات هو أكبر خزيا من عدم اعتدال الغضب . وأن الاعتدال كعدم الاعتدال ينطبقان على اللذات الجثمانية المحضة .

§ ٨ — هذه النقط واضحة جلية منذ الآن ولكن يلزم فوق ذلك التذكير هنا بما هى الأنواع المختلفة للذات . إنها كما قيل فى بداية المناقشة : بعضها خاصة بالانسان وطبيعية فى نوعها وفى شدّتها، وأخرى هى لذات بهيمية، وأخيرا الثالثةُ ليست إلا أثر عاهات أو نتيجة المرض . وان معانى القناعة والفجور لا يمكن أن تنطبق إلا على الأولى . ومن أجل ذلك لا يمكن أن يقال على الحيوانات إلا على سبيل الاستعارة إنها قنوعة أو شرهة ، وفى حالة ما إذا أريد الاشارة الى نوع من الحيوانات مغاير تماما لآخر فى عدم العفة والدعارة أو فى الشره . ذلك بأن ليس للحيوانات لا اختيار حر ولا فكر وأنها خارجة عن الطبع المفكر، حكمها تقريبا كحكم المجانين بين الناس .

§ ٩ — ومع ذلك فان البهيمية هى أقل شرا من الرذيلة ولو أن نتائجها أفظع فإن المبدأ الاعلى لم يكن ليخبث فى البهيمة كما خبث فى الانسان الرذيل لأن البهيمة لا تملك منه شيئا . مثل هذا كمثل ما اذا قورن كائن غير حى بكائن حى لمعرفة أى الاثنين

---

§ ٧ — نستنتج ... ... الجثمانية المحضة — يظهر أن المناقشة ها قد انتهت وأن هذا الباب يتم بهذه النقطة وأن ما سيتبع يتعلق بما قيل آنفا فى الباب الخامس . و ربما كان فى النص تشويش فى هذه النقطة كما أن فيه تكريرا .

§ ٨ — كما قيل فى بداية — راجع ما سبق ب ٤ ف ٢

— لا اختيار حر ولا فكر — هذا ما تحققه المشاهدة المجرّدة على رغم السفسطات كلها التى أثارتها هذه المسئلة .

— تقريبا كحكم المجانين — مقارنة صحيحة ولو أن الانسان يمكن أن يكون له مع الانسان المجنون من العلاقات ما لا يمكن أن يكون بينه وبين الحيوانات .

أرذل، ذلك بأن الكائن هو أقل رداءة وأقل ضررا متى لم يكن له المبدأ الذى يفسده الآخر. وهذا المبدأ هنا هو العقل. يمكن أن يقال أيضا إن هـذا بالتقريب كمثل ما إذا أريد مقارنة الظلم والانسان الظالم فانه قد يرى من بعض الوجوه أن أحد الحدين أردأ من الآخر على طريق التناوب. لكن إنسانا شريرا يمكن أن يفعل عشرة آلاف مرة من الشر أكثر من حيوان مفترس.

---

§ ٩ — الظلم والإنسان الظالم — لا شك فى أن أرسطو يريد أن يقول إن الظلم هو دائما وبالضرورة جائر فى حين أن الانسان الظالم يمكن أن تزول عنه صفة الجور. على أن الفكرة ليست جلية وليست مرتبطة بما قبلها ارتباطا كافيا.

— من الشر أكثر من حيوان مفترس — راجع السياسة ك ١ ب ١ ف ١٣ ص ٩ من ترجمتى الطبعة الثانية.

الباب السابع

الاستعدادات المختلفة للاشخاص بالنسبة للاعتدال والشره — الخلق الخاص بالشره — حده — شدة الرغبات تصير الخطايا أكثر قابلية للإعذار — حد الرخاوة — عدم الاعتدال يمكن أن يكون لهسببان: الهياج أو الرخاوة — الفرق بين هذين السببين .

---

§ ١ — أما اللذات والآلام والرغبات والكراهات التى تتعلق بحواس اللمس والذوق والتى قصرنا عليها فيما سبق معانى الشره والقناعة فان شأنها يختلف باختلاف الأشخاص، إذ من الجائز أن يسقط المرء من الصدمات التى قد يتغلب عليها فى العادة الناس الآخرون، وبالعكس قد يتغلب المرء على الصدمات التى يسقط بها أكثر الناس . وحينئذ فالانسان تلقاء اللذات عديم الاعتدال فى حالة ومعتدل فى الأخرى وكذلك الحال فى الآلام يكون الواحد ضعيفا ورخوا ويكون الآخر قويا وصبورا . إن الاستعداد الأخلاقى لأكثر الناس يحل فى الوسط بين هذين الطرفين . وان كانوا يميلون على العموم أكثر الى الجهات الأقل حسنا .

§ ٢ — قلنا انه يمكن فى اللذات أن يميز بين اللذات التى هى ضرورية والتى ليست كذلك أو التى هى على الأقل ليست ضرورية إلا من جهة واحدة، غير أن الافراطات

— الباب السابع — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٦ ب ٧

§ ١ — فيما سبق — راجع ب ٤ من هذا الكتاب ف ٤ وك ٣ ب ١١ ف ٣

— ان يسقط المرء من الصدمات — كان أولى بأرسطو أن يقف عند حد العموميات التى تنطبق على أكثر الناس فان العلم يكاد لا يشتغل بالاستثناءات .

— وان كانوا يميلون على العموم أكثر الى الجهات الأقل حسنا — الملاحظة محكمة ما دامت محصورة فى هذه الحدود .

§ ٢ — قلنا — راجع ما سبق ب ٤ ف ٢

والحرمانات كلتيهما ليستا ضروريتين ويمكن أن يقال فيها ما قيل فى الرغبات والالام التى يجدها الانسان . حينئذ فالذى يستسلم للافراطات فى اللذات أو الذى يجرى وراء اللذات مع الافراط مصمما مختارا يغشاها لذاتها فقط لا ناظرا الى نتيجة أخرى، ذلك هو على الحقيقة الفاجر والمتحلل الأخلاق . فقد لا يندم فلان البتة بسبب الأثر الضرورى لخلقه وبالنتيجة هو غير قابل للشفاء . وعلى ضدّ ذلك الانسان الذى يحبس نفسه ويحرمها من اللذة بتصميم شديد هو المقابل لذاك، وبين الاثنين ذلك الذى يلزم وسطا قيما فهو الحكيم والقنوع . ويمكن إيراد هذا التنبيه بالنسبة لهذا الذى يفرّ من أوجاع البدن لا لأنه لا يستطيع الصبر عليها ولكن لأنه يريد اتقاءها بمحض رويته .

§ ٣ — من هؤلاء الذين يعملون فى هـذا الصدد بلا إرادة مدبرة يمكن أن يميّز بين الانسان المجذوب باللذة وبين الذى ينقّب عنهـا ليتخلص من الألم الذى تسببه له رغباته وأن يقرر بينهما فرق كبير . كل الناس قد يحى باللوم على من يأتى عملا مخزيا بدون أية رغبة أو مدفوعا برغبات ضعيفة جدّا أكثر ممن هو مجذوب برغبات صعبة لا تذلل . فكل الناس اذن يجد من يضرب من غير غضب أشـدّ ذنبا ممن يضرب وهو فى ثورة الغضب . وماذا عسى أن يفعل هذا الرجل ذو الدم البارد إذا ثارت

— الفاجر والمتحلل الأخلاق — وليس هو عديم الاعتدال لأن هذا الأخير مع مطاوعته لشهوته يحاربها أيضا ويمكنه أن يتغلب عليها آخر الأمر .

§ ٣ — بلا إرادة مدبرة — أولئك هم عديمو الاعتدال على حسب نظرية أرسطو وعلى ضدّ ذلك الفجار فانهم يعلمون حق العلم ماذا يفعلون ويبيتون ما يشتهون . وعلى ذلك فان أرسـطو يقرّر طائفتين من عديمى الاعتدال أنفسهم : أولئك الذين هم ضعفاء الرغبات ولكنهم مع ذلك يتركون أنفسهم الى اللذة وأولئك الذين هم أولو رغبات جموحة لا يستطيعون كبحها .

فيه ثائرة الشهوة؟ من أجل هذا كان الفاجر أرذل من عديم الاعتدال الذى لا يضبط نفسه . وفى هاتين الرذيلتين المتطرفتين اللتين بيناهما فيما سبق كانت الرخاوة هى التى نبهنا عنها من جهة والفجور من جهة أخرى .

§ ٤ — اذا كان الانسان المعتدل هو المقابل لعديم الاعتدال فالإنسان الحازم والصبور هو المقابل للانسان الضعيف والخائر . إن الحزم ينحصر فى المقاومة والاعتدال ينحصر فى ضبط الشهوات ولكن لا بدّ من تقرير فرق بين ضبط النفس وبين المقاومة كما أنه يلزم وضع فرق آخر بين عدم الهزيمة وبين الظفر . لذلك يلزم وضع الاعتدال فوق الحزم الذى يقاوِم ويحتمل . § ٥ — فالذى ينهزم حيث يقاوم أو يستطيع المقاومة أكثر الناس ليس إلا ذا خلق خائر وفاتر لأن الفتور هو واحد من أنواع الخور، مثلا فلان يترك رداءه مجرجرا حتى لا يكلف نفسه رفعه يتخذ هيئات المريض وهو مع ذلك لا يعتقد أنه أهل لأن يرثى لحاله مهما اتخذ شبها من أشباه أولئك الذين هم محل للعطف حقيقة . § ٦ — كذلك الحال بالنسبة للاعتدال وعدم

— الفاجر أرذل — لأن رغباته أقل حدة وأنه يستطيع اذا شاء أن يقاومها بأسهل من الآخر .

— التى نبهنا عنها — فى هذا الباب عينه وفى هذه الفقرة .

— والفجور من جهة أخرى — يرى بعض المفسرين أنه كان الأولى أن يقال . "وعدم الاعتدال" ولكن جميع النسخ المخطوطة مجمعة على النص الأول . إن الرذيلتين اللتين نبه عليهما أرسطو آنفا هما رذيلتان لاتدبر فيهما و بالنتيجة يظهر أن الأمر هنا ليس بصدد الفجور الذى هو مصحوب دائما بالتصميم على حسب نظرية أرسطو نفسه . ومن الجائز أن يكون ذلك قد وقع سهوا من المؤلف نفسه .

§ ٤ — الاعتدال فوق الحزم — ملاحظة دقيقة وربما لا يدرك ماهى عليه من الإحكام فى اللغة الفرنسية كما هو الحال فى اللغة الاغريقية ، لأن الكلمات فى الأولى ليس بينها من المقابلة ما بينها فى الأخرى .

§ ٥ — لأن يرثى لحاله — من حيث هو مريض . على أن المثل الذى اتخذه أرسطو ليس ، فيما يظهر ، موضحا للفكرة .

الاعتدال فلا يدهش الانسان لرؤية رجل هزمته إما الاستمتاعات المفرطة وإما الآلام الحادّة، بل على ضدّ ذلك قد يميل المرء إلى أن يغفر له ذلك إذا كان قد قاوم بادئ الأمر بكل قواه كما فعل "فيلُقليط ثيودقت" وقد جرحه الثعبان أو كما فعل "سرسيون" فى "ألو بى قرسنيوس" أو كأولئك الذين إذ يحاولون كتم ضحكة عالية تنفجر قهقهتهم دفعة واحدة كما وقع "لاكسينوفنت" غير أن الانسان متى ترك نفسه ينهزم فى الأحوال التى فيها يستطيع أكثر الناس أن يقاوموا ولم يكن كفئا لاستمرار الجهاد كان غير معذور إلا إذا كان هذا الضعف يرجع إلى تركيب خاص أو إلى مرض مّا كما هو شأن الملوك السيتيين الذين كان بهم الخور ميراثا عائليا أو كالنساء اللواتى هنّ بالطبع أشدّ ضعفا من الرجال . § ٧ — إن الشهوة الجامحة للهو واللعب يمكن أن تشبه نوعا من عدم الاعتدال غير أنها أقرب إلى أن تكون من الرخاوة . اللعب بطالة مادام

§ ٦ — "فيلقليط ثيودقت" — كان ثيودقت شاعر مأساة وأصله من فازيليس فى فنفيليا وكان صديقا لأرسطو وكان أرسطو يعتد بكفاءته ويستشهد به عدّة مرات فى "الخطابة" وفى "السياسة" ك ١ ب ٢ ف ١٩ ص ٢١ من ترجمتى الطبعة الثانية . وقد قال المفسر الأغريقى إن فيلقليط فى مأساة الشاعر كان قد عضه الثعبان فى يده، فاحتمل بادئ الأمر من غير شكوى هذا الألم الشديد فلما لم يستطع ضبط نفسه صرخ : ألا فاقطعوا يدى .

— سرسيون فى "الو بى قرسيوس" — يوجد شاعر مأساة باسم "قرسينوس" أحدهما آثينى والآخر من أغريجنت فى صقلية . ولا يدرى إلى أيهما تنسب المأساة التى يذكرها أرسطو . وعلى رأى المفسرين إن "سرسيون" فى مأساة "قرسينوس" لما اطلع على حب ابنته الأثيم سألها عن عشيقها ووعدها أن لا يغضب إذا هى أطلعته على جلية الخبر . ولكنه لما علم منها ماجرى اشتدّ به الحزن حتى قتل نفسه .

— أكسينوفنت — لا يُعرف بوجه آخر من هذا . وقد ذكر "سينيك" أنه كان يوجد مغن ماهر يسمى اكسينوفنت كان معاصرا لأرسطو وكان فى حاشية الاسكندر .

— شأن الملوك السيتيين — الناس على غير هذا الرأى فانهم يمثلون عادة الملوك السيتيين يعيشون عيشة تعسف ووحشية . لذلك صحح أحد المفسرين الأغريقيين هذا بأن قال "الفرس" عوضا عن السيتيين .

أنه راحة ،وإن من يحب اللعب أكثر مما ينبغي يجب أن يُصفَّ بين الذين يفرطون فى أخذ الراحة والبطالة .

§ ٨ — على أنه يمكن أن يكون هناك سببان لعدم الاعتدال: الثائرة والضعف . فمن الناس من لا يعرفون بعد أن عقدوا عزمهم أن يلتزموه لأن شهوتهم تتسلط عليهم . وآخرون لا تجزهم شهوتهم إلا لأنهم لم يتدبروا ماذا يفعلون . وآخرون أيضا، لأنهم كالذين دغدغوا أنفسهم لم يعودوا قابلين للدغدغة بملامسة رفقائهم ، يشعرون سلفا وثبة الشهوة عليهم ويتوقعونها فيأخذون حذرهم ويوقظون عقلهم ولا يتركون أنفسهم تهزمها الانفعالات التى تحاصرهم مقبولة كانت أم مؤلمة . وعلى العموم فان الناس الحديدين السوداويين هم الذين يدعون أنفسهم إلى هـذا النوع من عدم الاعتـدال الذى يمكن أن يسمى عدم الاعتدال بالثائرة . فبعضهم بحدّة طبعهم والآخرون بشدّة إحساساتهم غير أكفاء لانتظار أوامر العقل لأنهم لا يكادون يتبعون إلا تصوّرهم وانفعالاتهم .

---

§ ٨ — لأنهم لم يتدبروا — يظهر لى أن هذا لا ينطبق على عدم الاعتدال الذى هو فى نظريات أرسطو مصحوب دائما بتدبر ولحاج نفسى . وربما ينبغى أن تترجم العبارة هكذا : " لم يتدبروا حق التدبر .

— السوداويين — فى الأدب الكبير حيث توجد هـذه التقاسيم لا يظهر على أرسطو أنه رحيم بالسوداويين . إنه لا يعذرهم بل يراهم أغلظ إثما من الآخرين .

الباب الثامن

مقارنة عدم الاعتدال بروح الفجور – عدم الاعتدال أقل إثما فانه ليس متدبرا فيه و إنه متقطع . أما الفجور فعلى ضد ذلك هو فساد عميق لا يخرج البتة فى إتيان الشر – صورة عديم الاعتدال .

§ ١ — الفاجر كما قلت آنفا ليس إنسانا يشعر بوخز الضمير بل يبقى ملازما لما اختاره بتدبر . وعلى ضد ذلك لا يوجد رجل عديم الاعتدال لا يندم على ضعفه . لذلك يكون عديم الاعتدال ليس هو بالضبط من يمكن أن يوهمه السؤال الذى وضعناه لأنفسنا فيما سبق . إن أحدهما لا يُشفى والآخر يمكن أن يُشفى من رذيلته . فان الدعارة التى تلذّ لها أنواع الفجور تشبه الاستسقاء أو السل أعنى الأمراض التى لا تشفى وأما عدم الاعتدال فأولى به أن يشبّه بنوبة الصرع . أحدهما ثابت والآخر ليس رذيلة مستمرة . وبالاختصار عدم الاعتدال والرذيلة بالمعنى الخاص هما مختلفا الجنس تماما . إن الفجور أو الدعارة يخفى على نفسه ويجهل ذاته وعدم الاعتدال لا يمكن أن يجهل نفسه . § ٢ — من هؤلاء الناس أقلهم شرا ربما كانوا أيضا هم أولئك الذين يخرجون عن أنفسهم بشدّة شهواتهم . إنهم خير من أولئك الذين مع صحة عقلهم لا يعرفون أن يستمسكوا به . هؤلاء الأخيرون هم فى الواقع يتركون أنفسهم تنهزم بشهوة هى مع ذلك أقل قوة ولا تأخذهم من غير أن يفكروا فيها كما هو حال

– الباب الثامن – فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٦ ب ٨

§ ١ – كما قلت آنفا – ب ٧ ف ٢

– أحدهما لا يشفى – وهو الفاجر .

والآخر يمكن أن يشفى – وهو عديم الاعتدال .

§ ٢ – هؤلاء الأخيرون هم فى الواقع – أولئك هم عديمو الاعتدال يسمعون صوت العقل ولا يتبعونه .

الآخرين . إن عديم الاعتدال يشبه كثيرا أولئك الذين يسكرون فى لحظة بقليل من النبيذ مع أنهم لم يأخذوا منه إلا أقل مما يشرب أكثر الناس .

§ ٣ — يرى حينئذ أن عدم الاعتدال ليس هو بالضبط الدعارة ولكنه بوجه ما يختلط بها . فى الواقع إذا كان عدم الاعتدال هو ضد إرادة من يستسلم له وإذا كانت الدعارة هى على ضد ذلك نتيجة إرادة متدبرة فان عدم الاعتدال والدعارة لها نتائج متشابهة تمام التشابه فى العمل . تلك هى كلمة "ديمودوقوس" فى حق الميليزيين إذ كان يقول "الميليزيون ليسوا مجانين ولكنهم يفعلون فعل المجانين" كذلك عديمو الاعتدال ليسوا بالضبط أشرارا وظلمة ومع ذلك هم يرتكبون أفعال الأشرار .

§ ٤ — خلق أحدهما هكذا يتتبع اللذات الحسية المفرطة والمضادة للعقل القيم دون أن يكون معتقد أنه يحسن صنعا، فى حين أن الآخر هو على هذا الاعتقاد لأنه مركب لكيلا يبحث إلا على اللذات . حينئذ يمكن أحدهما أن يرجع بسهولة وأما الآخر فلن يرجع البتة . لأن بين الفضيلة وبين الرذيلة هذا الفرق : أن هذه تفسد المبدأ الأخلاقى وتلك تنميه وتحفظه . وأما من حيث العمل فالمبدأ الذى يحمل على الفعل هو الغرض النهائى الذى يبتغى كما أن فى الرياضيات المبادئ هى الفروض التى سلم بها بادئ بدء . فليس الدليل فى هذه الحالة الأخيرة هو الذى يعلمنا

— يسكرون فى لحظة — تشبيه محكم .

§ ٣ — الدعارة — وهى ما سماه أرسطو الفجور فيما سبق .

— ديمودوقوس — هو شخص معروف قليلا قد بقى من آثاره بعض قطع فى ديوان الشعراء .

§ ٤ — أحدهما — عديم الاعتدال .

— والآخر — الفاجر .

المبادئ، وليس هو أيضا الذى يعلمنا إياها فى سلوك الحياة بل إنما هى الفضيلة، سواء أكان الطبع منحنا إياها أم أننا كسبناها بالعادة، هى التى تعلمنا سلامة الحكم على مبدأ جميع أفعالنا . فالذى يعرف أن يميزه جيدا فهو الرجل الحكيم والقنوع، وأما الفاجر فهو الذى يأتى الضدّ تماما. § ٥ — من الناس من يستطيع تحت تأثير شهوة أن يجاوز كل الحدود على خلاف أوامر العقل القيم . تحكمه الشهوة الى حدّ أنه لا يتبع بعدُ فى الغالب قواعد العقل الكامل، غير أنها لا تتسلط عليه تسلطا يعميه الى حدّ أن يقتنع بأن من الحسن إرخاء العنان للسعى وراء اللذات التى تجتذبه . هذا هو على التحقيق عديم الاعتدال الذى هو أقل سقوطا من الفاجر فانه ليس فاسدا على الاطلاق لأن أنفس ما فى الانسان وهو المبدأ لا يزال موجودا باقيا فيه . أما الآخر فليس الأمر فيه مجرّد عماية جلبتها الشهوة بل انما هو نهج من الفسوق مسلوك.

يمكن إذن بناء على ما تقدّم أن يستنتج بوضوح أن الاستعداد الأخلاقى لعديم الاعتدال لا يزال طيبا وأن استعداد الفاجر هو خبيث تماما .

---

§ ٥ — من الناس من يستطيع — ربما كان المتن يلح كثيرا فى مسئلة من السهولة بمكان ومع ذلك فقد استوفت بحثنا بعد كل ما تقدّم .

البـاب التاسع

الانسان المعتدل لا يطيع إلا العقل القويم – للعناد بعض علاقات بضبط النفس – الأسباب العادية للعناد – فى تغيير الرأى – يمكن أيضا أن يكون تغيير الرأى مسببا على أسباب ممدوحة – مثال "نيوفتوليم" – الاعتدال يوجد بين الخمود (عدم الحساسية) الذى يصدّ اللذات الأكثر ما يكون إباحة و بين الفجور الذى فقد كل سلطان على النفس – علاقات الاعتدال بالقناعة – الفروق بينهما .

---

§ ١ – هاك مسائل أخرى يمكن وضعها أيضا . الانسان المعتدل الحاكم لنفسه هل هو هـذا الذى يطيع أى داع كيفما اتفق ويثبت على العزيمة التى اعتزمها مهما كانت هذه العزيمة؟ أم هل هو فقط ذلك الانسان الذى يطيع العقل القويم؟ ومن جهة أخرى هل عديم الاعتدال هو هـذا الذى لا يثبت على العزيمة التى اعتزمها أيا كانت أو الى الاستدلال الذى اتخذه أيا كان؟ أم هل هو فقط ذلك الذى يستمسك بحجة باطلة وبعزيمة ليست هى الحسنى كما قدّمت فيما سبق؟ أم هل لا يلزم أن يقال بالأولى إن الانسان المعتدل هو ذلك الذى عرضيا يمكن أن يتمسك بعقل كيفما كان ولكنه جوهريا لا يتمسك إلا بالعقل الصحيح و بالإرادة المستقيمة التى هى وحدها تسـيره ؟ أليس عديم الاعتدال هو ذلك الذى لا يعرف أن يعتصم بالعقل الحقيق والعزيمة الصحيحة؟ § ٢ – لإيضاح ذلك نقول: متى آثر الانسان أو متى ابتغى شيئا

– الباب التاسع – فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٦ ف ٩

§ ١ – هاك مسائل أخرى – قد أضفت هذه العبارة . راجع فيما سبق ب ٢ ف ١ بقية المسائل الى عند أرسطو الى بحثها فى هذا الكتاب .

– المعتدل الحاكم لنفسه – كل هذا تفسير للكلمة الوحيدة الموجودة فى المتن .

– كما قدّمت فيما سبق – فى آخر الباب السابق . المسئلة التى يضعها أرسطو لنفسه هنا يظهر أنها دقيقة ولا يُرى لها فائدة بعد الايضاحات السابقة .

نظرا الى شيء آخر فانما يبتغى أو يؤثر هذا الشيء الأخير جوهريا لذاته فى حين أنه لا يبحث عن الأول إلا عرضيا و بالواسطة . "جوهريا فى ذاته" يدل هنا على معنى المطلق بحيث يكون من الممكن أن يكون بالنسبة لسبب ما أن أحدهما يثبت وان الآخر لا يثبت . ولكن بوجه الاطلاق إنما هو فى النهاية ليس إلا العقل الحق يتبعه أحدهما و يحيد عنه الآخر .

§ ٣ — قد يلقى المرء أناسا يصممون بثبات على رأيهم ويسمون عنيدين ، كعقول لا تقتنع إلا بصعوبة ولا يمكن إلا بمشقة عظمى تغيير اعتقاداتهم . هذا الخلق له بعض وجوه شبه بخلق الرجل المعتدل الذى هو دائما سيد نفسه كما أن للبذر نسبة بالسخيّ والمتهوّر بالشجاع . ولكنهما مع ذلك يختلفان من وجوه شتى . فأحدهما وهو المعتدل لا يدع نفسه تذهب الى تغيير رأيها تحت سلطان الشهوة أو الرغبة وحده ولكن إذا كان هناك محل للتغيير فالرجل المعتدل الذى يعرف أن يضبط نفسه أحب شيء لديه تغيير رأيه فى الفرصة المناسبة . أما الآخر وهو العنيد فعلى الضدّ لا يرجع الى الصواب لأن العنيدين غالبا لا تهمهم إلا رغباتهم ولا ينقادون إلا الى الآراء التى تعجبهم . § ٤ — وعلى العموم العنيدون هم الناس المهتمون برأى شخصى والجهلاء وجفاة الناس . يتشبث أحدهم برأيه الخاص بسبب علاقات اللذة والألم فيفرح بظفره متى كانت أدلة الغير لا تبلغ أن تغير شعورك . ويتألم كثيرا إذا كان رأيك مرفوضا كالأوامر العالية التى لا يصادق عليها الشعب . لذلك كان للناس العنيدين علاقة بعديم الاعتدال الذى لا يعرف أن يضبط نفسه

§ ٣ — ويسمون عيدىن — لم أحد كلمة أصبط من هذه لتحصل الكلمة التى استعملها أرسطو . ولكنه لا توحد مشابهة كافية بين العاد وبين الاعتدال حتى يكون هناك محل للقارنة . على أن الصورة التى يرسمها أرسطو هنا من العنيد هى غاية فى الضبط .

أشد من علاقتهم بالمعتدل الذى هو دائمـا سيد لنفسه . توجد حالات فيها يمكن الانسان نبذ الفكرة التى كانت له بادئ الأمر من غير أن يكون ذلك نتيجة ضعف أو عدم اعتدال يُفقد المرء ضبط نفسه. تلك حال "نيوفتوليم" فى فيلوكتيت لسوفوكل إنما هى أيضا اللذة، ان شئت، هى التى تدفعه الى عدم التمسك بعزيمته الأولى ولكنها لذة شريفة مادام أنه محمود على أن قال الحق رغم نصائح "أوليس" الذى أقنعه بأن يقول الكذب . حينئذ لا يمكن أن يقال على انسان إنه فاجر رذيل وعديم الاعتدال لمجرد أنه أتى فعـلا تحت تأثير اللذة . لأنه لا يكون كذلك إلا إذا كان باللذة التى تجذبك شئ مخز .

§ ٥ — ما دام إذن أنه يمكن أيضا أن تُطلب لذات البدن أقل ممـا ينبغى وأنه فى هـذا التحفظ المفرط يمكن أيضا الحيد عن قواعد العقل فالانسان المعتدل حقا الذى يضبط نفسه دائما يمثل الخلق الوسط بين ذلك الذى ذكرته آنفا وبين عديم الاعتدال . إذا كان عديم الاعتدال لا يطيع العقل فذلك لأن به شيئا أكثر ممـا يلزم والآخر على الضدّ به شىء أقل فى حين أن الانسان المعتدل حقا يبقى دائما مخلصا للعقـل ولا يتغير البتة تحت أى تأثير آخر . غير أنه ما دام الاعتدال هو كيفا محمودا فيلزم، على ما يظهر، أن يكون الكيفان المضادان مذمومين، وكذلك فى الواقع يقدر

---

§ ٤ — فيلوكتيت لسوفوكل — ح ٥ ص ٩٦٥ وما بعـدها . ولقد روى أرسطو هذا المثل فيما سبق ب ٢ ف ٧

— تحت تأثير اللذة — كما يصنع "نيوفتوليم" .

§ ٥ — مادام إذن أنه يمكن ... — هذه المعانى لا تنسق تماما وقد كان الانتقال ضروريا .

— ذلك الذى ذكرته آنفا — الذى يدفع الحرمان الى أكثر مما ينبغى .

الناس عادة هـذه الكيوف . § ٦ — لكن نظرا الى أن أحدها لا يظهر إلا عند القليل جدا من الناس ولا يظهر إلا نادرا فينتج من ذلك أنه كما أن القناعة يظهر أنها هى وحدها المقابل للفجور كذلك أيضا الاعتـدال وحده يظهر أنه المقابل لعـدم الاعتدال . § ٧ — ومن جهة أخرى نظرا الى أن الأشـياء لا تسمى فى الغالب إلا بحسب ما بينها من المشابهات فقد قيل إلحاقا بالاعتدال العادى اعتدال الحكيم ولكن ذلك ليس إلا مشابهة ظاهرية . حتى أن الانسان المعتدل غير أهل البتة لأن يفعـل أيا كان ضدّ العقل بجاذبية اللذات البدنية وهذه هى أيضا فضيلة الانسان الحكيم حقا . ولكن بينهما هذا الفرق وهو أن لأحدهما رغبات رذيلة وليس للآخر منها شيء . خلق أحدهما بحيث لا يعرف أن يشعر بلذات ضدّ العقل فى حين أن الآخر يمكن أن يشعر بلذة من هذا القبيل دون أن يترك نفسه مع ذلك تنجذب لها . § ٨ — وعلى هذا الوجه أيضا يتشابه عديم الاعتدال والفاجر . وإن كانا مختلفين فى كثير من الوجوه . لأن الاثنين جميعا يطلبان لذات البدن ولكن أحدهما يعكف عليها وهو يعتقد أنه يلزم أن يعكف عليها والآخر وهو يعتقد أنه لا يلزم ذلك .

---

§ ٦ — نظرا الى أن أحدها ... القليل جدا من الناس — هذا هو الحرمان المفرط .

§ ٧ — لأحدهما رغبات رذيلة — هو عديم الاعتدال الذى يطاوع أحيانا رغباته السيئة وأحيانا يقاوم .

§ ٨ — وعلى هذا الوجه أيضا — تكرير جديد لما قيل عدة مرات فى كل ما سلف .

الباب العاشر

التدبير وعدم الاعتدال لا يجتمعان – صورة جديدة لعديم الاعتدال – عدم الاعتدال الطبيعى هو أصعب شفاء من عدم الاعتدال الناشئ عن العادة – ملخص النظريات على عدم الاعتدال .

---

§ ١ — لا يمكن أن يكون انسان واحد مدبرا وعديم الاعتدال معا ، لأن الانسان المدبر كما بينا آنفا هو فى آن واحد على أخلاق لا تعاب . § ٢ — ليكون المرء مدبرا حقا لا يلزم فقط أن يعلم ما ذا ينبغى فعله ، بل يلزم فوق ذلك أن يعمل و يطبق ما يعلم . ولكن عديم الاعتدال أبعد من أن يعمل بتدبير وان كان لا شىء يمنع من أن يكون المرء حاذقا وعديم الاعتدال معا . وان ما يُظهر بعض الناس بمظهر المدبرين وهم عديمو الاعتدال هو أن الحذق لا يختلف عن التدبير إلا من الوجهة التى أوضحناها فى دراساتنا السالفة حيث أبنا أنهما إذا اقتربا من جهة الذكاء والتفكير فانهما أخلاقيا مختلفان بالأسباب الداعية لأحدهما وللآخر . § ٣ — كذلك عديم الاعتدال لا يمكن أن يعتبر كرجل يعلم بالضبط و يرى بجلاء ما ذا يفعل . بل أولى به أن يكون كمن هو نائم أو أخذ منه النبيذ مأخذه . إنه يفعل على التحقيق بالارادة لأنه يعلم بقدر ما ماذا يفعل ولماذا يفعله ومع ذلك فليس كائنا فاسدا لأن إرادته

– الباب العاشر – فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٦ ب ١٠

§ ١ – مدبرا وعديم الاعتدال – مسئلة نبه عنها فى ب ١ ف ٧

– كما بينا آنفا – ك ٦ ب ٤ ف ٧ .

§ ٢ – فى دراساتنا السالفة – ك ٦ ب ١٠ ف ٩

§ ٣ – كذلك عديم الاعتدال لا يمكن – هذه الصورة الجديدة من عديم الاعتدال لا تكاد تحصل شيئا جديدا غير ما قيل فيما سبق . على أن من بعض التقاطيع مالم يرسمه أرسطو بعد .

محدودة . وبالنتيجة يلزم أن يقال عليه إنه رذيل بالنصف وإنه ليس على الاطلاق مجرما وظالما مادام أنه لايسعى فى خدعة أحد.وفى الواقع أن من بين عديمى الاعتدال فى المراتب الدقيقة المختلفة من لا قوّة له بالتصميم على المقاصد التى أزمعها ومنهم من هو سوداوى بحيث يكون على خلق متردّد معه لايعتزم أى قصد . وفى الحقيقة عديم الاعتدال يكاد يشبه مملكة فيها يسنّ ما يلزم سنه من الأوامر ولها شرائع شريفة غير أنها لا تطبق منها شيئا على حدّ الكلمة الظريفة التى قالها أَنَكْسَانْدريد .

"كذلك تريد المملكة التى قلما تفكر فى القوانين"

أما الانسان الرذيل حقا فانه على ضدّ ذلك يشبه المملكة التى تطبق قوانينها ولكنها قوانين بغيضة .

§ ٤ — عدم الاعتدال والاعتدال يطلقان دائما على الأفعال المجاوزة للحدود التى يبقى فيها عادة أكثر الناس . فالمعتدل يقف على مدى أبعد من القوّة التى لأكثر الناس فى ضبط شهواتهم، وغير المعتدل هو مقصر عن بلوغ هذه القوّة . إن عدم اعتدال أخلاق السوداويين هو أسهل شفاء من عدم اعتدال تلك الأخلاق التى تريد طاعة العقل ولكنها لا تعرف أن تثبت على هذه الطاعة . ومن عديمى الاعتدال

— سوداوى بحيث يكون — راجع ما سلف آخر ب ٧ ف ٨ فان أرسطو كان يظهر عليه أنه يضع السوداوىّ فى زمرة الطبائع الحادّة .

— لا تطبق منها شيئا — ملاحظة جميلة محكمة .

— أَنَكْسَاندريد — شاعر فى زمن أرسطو يستشهد به عدة مرات فى الكتاب الثالث من الخطابة ب ١٠ و ١١ و ١٢

— الانسان الرذيل حقا — هذا هو الفاجر .

أولئك الذين لم يكَوِّنوه إلا بالعادة، يبرأون بأسهل من أولئك الذين يكَوِّنونه بواسطة المزاج لأن العادة أسهل تغييرا من الطبع . وهذا هو أيضا السبب فى أن العادة صعبة الفقدان . إنها تشبه الطبع كما كان يقول "ايفينوس" .

« الذوق ياصديق العزيز متى لبث زمانا طويلا جاز أن ينتهى بأن يكون طبعا »

§ ٥ — والخلاصة أننا قد وضحنا ماهو الاعتدال وعدم الاعتدال والحزم والرخاوة وأبنا ما هى نسب هذه الاستعدادات بعضها إلى الأخرى .

---

§ ٤ — "ايفينوس" — هذا البيت وارد أيضا فى الادب الى أوديم ك ٢ ب ٧ ف ٢ ، وفى فيدر ص ١٠٠ من ترجمة كوزان يعد أفلاطون "ايفينوس" فى جملة السفسطائيين . وهو مذكور أيضا فى تقريظ سقراط ص ٦٩ وفى "فيدون" ص ١٩١

§ ٥ — والخلاصة — هذه الخلاصة تشتمل على كل ما قيل فى الكتاب السابع . وكان يظهر أن هذا الكتاب ينبغى أن ينتهى هنا .

البـاب الحادى عشر

يهم الفيلسوف الذى يدرس علم السياسة أن يجيد معرفة طبيعة اللذة والألم — هل اللذة خير؟ وهل هى الخير الأعلى؟ — أدلة مختلفة الجهات على هذه المسئلة — فى أنواع اللذة وأسبابها — جواب على الاعتراضات المختلفة الواردة على اللذة — الحكيم يتق اللذات التى ليست لذات على الاطلاق والتى هى مصحوبة بخليط من الألم .

---

§ ١ — متى أريد درس علم السياسة بطريقة فلسفية يجب درس طبيعة اللذة والألم درسا عميقا لأن الفيلسوف السياسى هو الذى يحدّ الخير الأعلى وهناك يمكننا بالانتباه الدائم أن نقول على كل شيء بوجه الاطلاق إنه حسن أو إنه قبيح .

— الباب الحادى عشر — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفى الأدب الى أوديم ك ٦ ب ١١

§ ١ — متى أريد — هذا موضوع جديد يبتدئ هنا ويستمر الى آخر الكتاب . انه لا يتعلق بما سبقه ولا يتصل بما يتبعه . على ان أرسطو يدرس أيضا بالتطويل موضوع اللذة ويقيم نظريتها فى أول الكتاب العاشر . وعلى هـذا فقد رأى بعض العلماء من المحتمل أن تكون هذه المناقشة التى تملأ ثلاثة أبواب هى نوعا من التقدمة وليست داخلة فيما رسمه أرسطو لنفسه فى الأدب الى نيقوماخوس . وظن آخرون أن هذه الثلاثة الأبواب هى المؤلفات الخاصة باللذة التى تكلم عنها "ديوجين لايرس" فى فهرسه ك٥ ب٢٢ و٢٤ ص١١٦ من طبعة فيرمين ديدو . ينبغى أن يضاف الى ذلك أن نظام المناقشات فى الأدب الكبير هو بعينه هنا وان نظرية اللذة تجيء بعد نظرية عدم الاعتدال . وانى لا أقول شيئا عن الأدب الى أوديم الذى يحصل هـذا الكتاب السابع بنصه حرفا بحرف . وان تكرير نظرية اللذة فى الكتابين السابع والعاشر هى من الأدلة القوية التى استند اليها فرنش الناشر الأخير للأدب الى أوديم لنسبة هـذا الكتاب السابع والذى سبقه الى أوديم لا الى أرسطو . ويكون هذان الكتابان قد نقلا من "الأدب الى أوديم" الى "الأدب الى نيقوماخوس" . ولقد افترض هذا الفرض أيضا "كاسوبون" و"شلير ماخر" فيما يتعلق بالمناقشة الخاصة باللذة .

— علم السياسة — الذى يضعه أرسطو فوق علم الأخلاق راجع ما سبق ك ١ ب ١ ف ٩

— الفيلسوف السياسى — إن المهمة التى ينوطها أرسطو بالسياسى أولى بها أن تكون منوطة بالأخلاقى . راجع فيما سبق ك ١ ب ٢ ف ٢

§ ٢ — ومن جهة أخرى ليس أقل من ذلك ضرورة أن ندرس هذه الموضوعات الكبرى ما دمنا قد اعترفنا أن أسس الفضيلة والرذيلة هى اللذات والآلام . وهذا بالغ فى الحق الى حدّ أنه فى اللغة العادية تكاد لا تفصل السعادة عن اللذة البتة . ومن أجل هذا فى اللغة اليونانية الكلمة التى تدل على السعادة تشتق من الكلمة التى تدل على الفرح .

§ ٣ — من بين الآراء المختلفة فى هذه المادة رأى يقرر أن اللذة لا يمكن البتة أن تكون خيرا لا فى ذاتها ولا حتى بالواسطة وان الخير واللذة ليستا شيئا واحدا أبدا . وآخرون يرون على ضدّ ذلك أنه يوجد بعض لذات يمكن أن تكون خيرات ولكن أكثر اللذات هى قبيحة . وأخيرا نظرية ثالثة تقرر أنه ولو أن جميع اللذات خيرات فان اللذة مع ذلك لا يمكن أن تكون البتة هى الخير الأعلى .

§ ٤ — وعلى العموم يمكن أن يقال على اللذة إنها ليست خيرا لأن كل لذة هى

---

§ ٢ — قد اعترفنا — راجع ما سبق ك ٢ ب ١١ ف ١

— ومن أجل هذا فى اللغة اليونانية — اضطررت الى تفسير عبارة النص حتى يبين فى لغتنا (الفرنسيه) ما يريد أرسطو أن يقرره من التقريب . على أن الاشتقاق الذى يذكره تحكمى وواسع كالاشتقاقات التى جاء بها أفلاطون فى "كراتيل" . ولقد أصاب "شليرماخر" فى أن حكم على هذا الاشتقاق بأنه ليس جديرا بأرسطو . راجع مذكرته على مؤلفات أرسطو الاخلاقية ص ٣٢١ من مجموعة آثاره القسم الثالث الجزء الثالث .

§ ٣ — رأى يقرر — هذا هو رأى المذهب الكلابى الذى اعتنقه بعد ذلك الرواقيون .

— بعض لذات يمكن أن تكون خيرات — يمكن تعرّف نظرية أفلاطون فى هذه النظرية كما فى النظرية الآتية ، ولا شك فى أن أرسطو استصغر أن يضع بجانب هذه الثلاثة المذاهب المذهب السرانيقى الذى أسسه "أرستيب" وفصله بعد ذلك "ابيقور" .

§ ٤ — وعلى العموم يمكن أن يقال — هذا الاعتراض على اللذة هو ميتافيزيقى محض . اللذة مجرّد ظاهرة وقتية وإضافية . وعلى ذلك فلا يمكن أن تكون خيرا .

ظاهرة محسوسة تنمو لتصل الى حالة طبيعية ما وأنه لا تولد ولا ظاهرة تحصل إلا وهى ملائمة للغرض الذى الى جهته تميل. مثال ذلك أنه لا يمكن البتة أن تختلط عملية بناء البيت بالبيت نفسه. ومن جهة أخرى الانسان المعتدل والقنوع يتقى اللذات والانسان المدبر لا يطلب إلا فقدان الألم لا اللذة بالضبط . أضف الى ذلك أن اللذات تمنع التفكر والتدبر ويكون منعها أعظم كلما كانت أشد حدّة كلذات العشق، ومن ذا الذى يمكنه فى الواقع أن يفكر فى شىء فى مثل هذه اللحظات . وفوق ذلك فانه ليس للّذة فن ممكن فى حين أن كل خير هو نتيجة فن منتظم . وآخرا فان الأطفال والحيوانات تطلب أيضا اللذة . § ٥ — قد يقال أيضا إن ما يثبت جليا أن جميع اللذات ليست حسنة هو أن منها ما هو مخز : منها ما كل الناس يؤثمه بل منها ما هى ضارّة بمن يتذوقها . وأكثر من لذة يمكن أن يسبب لنا أمراضا .

§ ٦ — على ذلك إذن فاللذة ليست هى الخير الأعلى وليست غاية . إن هى إلا ظاهرة ومجرّد تولد. تلك هى على التقريب جميع النظريات التى وضعت فى هذا الموضوع .

— ظاهرة محسوسة — أى تعانيها الكائنات الموصوفة بالحساسية .

— ومن جهة أخرى — اعتراض ثان .

— أضف الى ذلك أن اللذات — اعتراض ثالث .

— وفوق ذلك — اعتراض رابع .

وآخرا — اعتراض خامس . وسيجيب أرسطو بوجه خاص على الاعتراض الأوّل .

§ ٥ — قد يقال أيضا — زدت هذه الكلمات لأبين أن أرسطو يستمر فى عرض الاعتراضات وأنه إلى هنا لا يقول شيئا من عنده .

§ ٦ — جميع النظريات — وجميع الاعتراضات على اللذة .

§ ٧ — غير أنه لا ينتج من ذلك أبدا أن اللذة لا يمكن أن تكون لهذه الأسباب لا خيرا ولا الخير الأعلى . وإليك البراهين على ذلك : بديا نظرا الى أن الخير يمكن أن يحمل على معنيين مختلفين جدا وأنه يمكن أن يكون إمّا مطلقا وإمّا نسبيا أى على نسبة ما فينتج من ذلك أن طبيعة اللذة والكيوف التى تنتجها وكذلك الحركة التى تحصلها والأسباب التى تسببها يجب أن تبدى فروقا ليست أقل منها عددا . فمن اللذات التى يظهر أنها قبيحة بعضها قبيحة مطلقا والأخرى ليست كذلك إلا بالنسبة لشخص فلان أو فلان فى حين أنها مقبولة بالنسبة لفلان آخر . ومنها ما هى ليست مقبولة تماما بالنسبة لفلان لكنها ليست كذلك إلا فى الحين الفلانى ولمدّة بعض لحظات قصيرة ولو أنها فى ذاتها لا ينبغى أن تطلب . ومنها أيضا لذات أخرى ليست فى الحقيقة لذات وليست كذلك إلا فى الظاهر . تلك هى جميع اللذات المصحوبة بألم والتى لا غاية لها إلا شفاء بعض الأوجاع كلذات المرضى مثلا .

§ ٨ — يلزم زيادة على ذلك أن يميز فى الخير — من جهةٍ — العمل نفسه ، فعلُ

---

§ ٧ — غير أنه لا ينتج من ذلك أبدا — يظهر أن أرسطو يخير الى اللذة ويدفع عنها الهجمات التى هوجمت بها .

— أقل منها عددا — يعنى أن اللذة يمكن أن تكون مطلقة أو اضافية ولكن فوق ذلك يمكن أن تكون لها الصفات التى ستعدد فيما يلى .

— لذات المرضى — الذين يتعاطون ويحتملون مع السرور الادوية الاليمة التى تشفى أوجاعهم .

§ ٨ — يلزم زيادة على ذلك أن يميز — هذا التمييز مضبوط على ما به من دقة . فانه يمكن فى الواقع فصل اللذة فى ذاتها عن الاستعداد الذى يجعل الانسان يحسها . فاذا كان ما يجعلنا نذوقها هو سدّ حاجة كانت اللذة ليست خالصة ما دام أن الحاجة تستتبع معنى الالم . حتى أن طبعا قد أُعيد الى حالته العادية ولكن إذا كان قد أعيد إليها فلا بد من أنه كان قد خرج عنها . توجد لذات أخرى على ضدّ ذلك خالصة . وهي لذات التفكير حيث لا تخالطها أية حاجة .

الخير نفســه ومن الجهة الأخرى الاســتعداد الذى يجعل الانسان يشـعر به . إن اللذات التى تعيدنا الى حالتنـا الطبيعية ليست لذات إلا بالواسطة ولو أنه قد قُرّر أن فعل اللذة الخاص ينحصر فى الرغبات التى ينتجها استعدادٌ وطبعٌ نصفُ متألمين . ومع ذلك فان من اللذات ما فيه الألم والرغبة لا دخل لها . تلك هى مثلا أفعال التفكير التأملى التى فيها طبعنا على الحقيقة لا يألم أى حاجة . والدليل على ذلك ان الإنسان لا يشعر باللذة عينها متى اكتفى الطبع بارواء غلته ومتى كان فى حال قراره . على هذا فمتى قرّ للطبع قراره المنتظم كانت اللذات التى نشعر بها لذات على الإطلاق . فمتى سدّ حاجته يمكننا أن نتخذ كلذات الأشياء الأكثر تضادّا مع اللذة، وحينئذ مثلا يذاق بلذةٍ الأشياء الأحمض والأمرّ ما يكون ولو أنها مع ذلك ليست طيبة لابطبعها ولا على الإطلاق فليست إذن أيضا لذات حقيقية ما تجلبه لنا تلك الأشياء . لأن الروابط التى تربط الأشياء المقبولة بعضها ببعض هى أيضا روابط اللذات التى تنتجها فى أنفسنا .

§ ٩ — وفوق ذلك فليس من الضرورى البتــة أن يوجد شىء أعلى من اللذة بهذا المعنى الذى به يقرّرون أحيانا أن العلة الغائيــة للأشياء أعلى من معلولاتها لأن

— ولو أنه قد قرر — هذا ليس موجودا فى المتن . ولكن قد ظهر لى أنه ضرورى و إلا كانت هــذه الفقرة غير معقولة ومتناقضة . يمكن الظن بأن أرسطو يقصد هنا قصد نظرية "فليب" ص ٣٥٢ و ٣٩٠ من ترجمة كوزان كما نبه إليه "زيل" . ولقد حيرت هــذه الفقرة المفسرين . وهذه الأضافة الصغيرة التى أدخلتها لتصحيح المتن تصير الأمر جليا و إن كان ليس عندى سند يخول هذه الاضافة .

— لا يألم أية حاجة — ربمـا كان هذا غير صحيح . إن تطلع العقل الذى يحمــله على الدرس والتأمل يمكن هو أيضا أن يعتبر حاجة . وهذه هى فكرة أرسطو نفسه ، فيما يظهر ، فى أوّل ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)

— على الأطلاق — يظهر أن هذا يقرّر التصحيح الذى أدخلته على المتن آنفا .

§ ٩ — بهذا المعنى الذى به يقررون — انتقاد جديد لنظرية فيليب ص ٤٢٦ و ٤٢٩ وما بعدها .

كل اللذات ليست تولدات . بل كلها ليست مقترنة بتولد غير أنها بالأولى فعل وغاية معا . فانها لم تقع بسبب ما يقع حولنا من الأشياء بل بسبب كيفية استعمالنا لتلك الاشياء . على أن الغاية ليست بالنسبة لكل اللذات شيئا مغايراً للذات نفسها . إن الغاية مغايرة فقط فى اللذات التى لا تصلح إلا لتكميل الطبع . § ١٠ — على هذا إذن قد أخطأ من يزعم أن اللذة هى تولد محسوس ونتيجة لبعض الظواهر التى يمكن لحواسنا أن تشعر بها بل يلزم أن يقال بالأولى إن اللذة هى فعل كيف مطابق للطبع وعوضا من تسميتها حساسة يحسن أن تسمى تولدا لا يعوقه عائق . واذا كانت اللذة يظهر لنا أنها ضرب من التولد فذلك لأنها طيبة بالمعنى الخاص وقد نحسب أن ما يصدر عن شيء من الفعل هو تولد ولكنه شيء آخر .

§ ١١ — ولكن التقرير بأن اللذات قبيحة لأن منها فى الحقيقة ما يمكن أن يسيء الصحة فذلك على الاطلاق كما لو ادُّعى أن بعض الأشياء الحسنة بالنسبة للصحة هى قبيحة بالنسبة لكسب المال . لا شك فى أن اللذات والأدوية هى بهذا

— كل اللذات ليست تولدات — تكون فكرة أرسطو أشد وضوحا اذا كان يذكر على الخصوص لذات معينة .

§ ١٠ — قد أخطأ من يزعم — إنها أيضا نظرية فيليب التى ينحى عليها أرسطو . راجع الفقرات التى ذكرتها من فيليب .

— ونتيجة لبعض الظواهر — هذا تفسير للكلمة السابقة . على انى لا أظن أن عبارة ”تولد محسوس“ التى يستخدمها أرسطو موجودة بالنص فى أفلاطون .

— ولكنه شيء آخر — كان على أرسطو أن يبين ما هو هذا الشيء الآخر .

المعنى قبيحة أولاها وأخراها، ولكن ليس معنى ذلك أنها تكونه على الحقيقة وفى الواقع ما دام أن التفكر نفسه والتأمل يمكن أن يضرا بالصحة أحيانا .

§ ١٢ — اللذة لا تضايق كذلك مجال العقل كما قد زُعم . وعلى العموم اللذة التى تأتى طبعا من كل واحدة من خواصنا لا يمكن أن تكون عائقا لواحدة أخرى منها . إنها ليست إلا اللذات الغريبة هى التى تضايقها وأما اللذات التى تتولد فينا من إجهاد العقل والدرس، وهيهات أن تضرنا، فانها لا تزيد على أن تجعلنا أكثر أهلية للتفكر والدرس وأحسن حالا فيهما .

§ ١٣ — على أن العقل يسلم كل التسليم بأنه لا يمكن أن يكون هناك فن للذة . كذلك لا يوجد أيضا فن لأى فعل آخر وإنما الفن ينطبق فقط على القوة، على الملكة التى تؤهلنا إلى فعل شيء ما . وهذا لا يمنع من أن بعض الفنون، فن العِطارة وفن الطبخ مثلا لا يظهر أنها موضوعة خصيصا لجلب اللذة .

---

§ ١١ — أنها تكونه على الحقيقة — هذا الاعتراض صحيح . اذ لا يستنتج من أن بعض اللذات قبيحة متى ساء تعاطيه أن جميع اللذات قبيحة . على أن اعتبار الصحة شيء قليل فى هذه المسائل . وان اللذة على وجه العموم مفيد الصحة أكثر من أن تضرها . ولكن مفهوما أن الأمر على الخصوص بصدد صحة البدن .

§ ١٢ — كما قد زعم — راجع "فيليب" فى النقط التى أشرت اليها آنفا . وراجع أيضا فيما سبق ف ٤ هذا الاعتراض الذى ذكره أرسطو كواحد من الاعتراضات التى ينوى تفنيدها والتى هو بصددها فى هذه الفقرة .

— اللذات الغريبة — أو المفرطة ان لم تكن غريبة .

— وهيهات أن تضرنا — قال أرسطو آنفا فى هذا الموطن إن هذه اللذات نفسها يمكن أحيانا أن تضر الصحة وهذا لا يمنع من أن هذه اللذات متى استعملت بالقدر اللازم تقوى العقل ولا تضعفه .

§ ١٣ — الملكة التى تؤهلنا — هذا تفسير للكلمة السابقة .

§ ١٤ — أما عن الاعتراضات الأخرى الواردة على اللذة وهى أن الانسان القنوع يتقيها وأن الانسان المدبر لا يطلب إلا حياة خالية من الألم وأخيرا أن الأطفال والحيوانات تطلب أيضا اللذة، كل هذه الاعتراضات لهاههنا حل واحد بعينه. يكفى أن يذكر ما قد قيل آنفا كيف أن اللذات هى حسنة على العموم وعلى الاطلاق وكيف أنه ليس كل اللذات كذلك. إذن تكون هذه الأخيرة على التحقيق هى التى يطلبها الأطفال والحيوانات. وإن فقدان الآلام المسببة عن هذه اللذات عينها هو ما يطلبه الانسان المدبر والحكيم أعنى أنه يفرّ دائما من تلك اللذات التى يصحبها ضرورةً الرغبةُ والألم أو بعبارة أخرى لذات البدن وأنه يجافى بجميع إفراطات هذه اللذات التى فيها يستسلم الفاجر إلى بجره. الرجل الحكيم والقنوع يتوقى تلك اللذات الخطرة لأن له أيضا لذاته التى تستطيع الحكمة وحدها تذوقها.

---

§ ١٤ — أما عن الاعتراضات الأخرى — المذكورة فيما سبق فى أوّل هذا الباب ف ٣

يمكن أن يرى أن هذا التفنيد للنظريات التى قامت ضدّ اللذة هو غامض وقلق كله. فان فيليب كان يستأهل مناقشة أبعد غورا من هذه وأجلى بيانا. ولكن على العموم أرسطو يجيد عرض أفكاره الخاصة أكثر مما يجيد فى تفنيد آراء الاغيار. والخلاصة أنه يبين أنه متحيز للذة أكثر مما ينبغى لتلميذ أفلاطون ولو أنه لم يذهب الى حد اعتبارها الخير الأعلى.

البـاب الثـانى عشر

آراء عامة على الألم واللذة اللذين يختلطان عند بعضهم بالشر والخير – خطأ "إسپيزيف" – العلاقات بين اللذة والسعادة – أخطار الرغد المفرط – السعادة هي النمو التـام لجميع ملكاتنا والفاعليـة هي ذاتهـا لذة حقيقية .

---

§ ١ — ومع ذلك فانى أسلم مع جميع الناس بأن الألم هو شر يلزم ٱجتنابه، فتارة يكون شرا مطلقا وتارة لايكون إلا شرا نسبيا باعتبار أنه عقبة لنا فى بعض الأشياء. وإن ضدّ ما يجب ٱجتنابه من حيث إنه محل للاجتناب وإنه شر إنمـا هو الخير . فيلزم إذن بالضرورة أن تكون اللذة خيرا من نوع ما . ولكن حل هذه النظرية ليس هو الحل الذى كان يعطيه "إسپيزيف" إذ كان يزعم أنه ما دام الحـدّ الأكبر هو فى آن واحد ضدّ الأصغر وضدّ المساوى فيكون الأمر كذلك فى اللذة التى لها ضدّان الألم ثم ما ليس ألمـا ولا لذة لأنه لاشك فى أن إسپيزيف لايذهب إلى حدّ القول بأن اللذة ضرب من الألم . § ٢ — ولكن من الممكن جدّا أن توجد لذة ما تكون هى الخير الأعلى ولو أنه يوجد أكثر من لذة واحدة يكون قبيحا كما أنه يمكن أن يوجد كذلك

– الباب الثانى عشر – فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفى الأدب الى أوديم ك ٦ ب ١٢

§ ١ – من نوع ما – قيـد مفيد جدّ الفائدة مانع من اتحاد مذهب أرسطو بالمذاهب السيئة التى تبعته .

– إسپيزيف – هو ابن أخت أفلاطون وخليفته .

– ضرب من الألم – يظهر أن إسپيزيف قد ذهب إلى هـذا الحدّ . وعلى ذلك يضع بينهما عدم التأثر أى ما ليس خيرا ولا شرا . ثم يضع فى الطرفين كضدّين الألم من جهة واللذة من الجهة الأخرى .

§ ٢ – لذة ما تكون هى الخير الأعلى – وعلى هذا المعنى إذن يكون اللذة هى الخير الأعلى . وذلك مالم يسلم به أرسطو بادئ الأمر على ما يظهر . وهذه الفقرة احدى الفقر التى يُستند اليها فى نسبة هذا الكتاب السابع الى أوديم وقطع نسبه عن أرسطو . راجع الأدب الى أوديم طبعة مرتش ص ١٨٩

علم يكون علما أعلى ولو كان بعض العلوم قبيحا . بل ربما أنه نظرا إلى أن كل واحدة من ملكاتنا تنمو من غير موانع يجب أن تكون السعادة بالضرورة هي فعل جميع الملكات مجتمعة أو على الأقل فعل واحدة منها وأن تكون هذه الفاعلية أرغب الخيرات لدى الانسان ما دام أنه لا شيء يضايق هذه الفاعلية أو يقفها . وهذه هي بالضبط اللذة و بالتبع فان لذة ما يمكن أن تكون الخير الأعلى إذا كانت هي اللذة المطلقة ولو أن كثيرا من اللذائذ مع ذلك هو قبيح . § ٣ — وهذا هو ما يجعل كل الناس يعتقدون أن الحياة السعيدة هي حياة اللذة و يخلطون دائما اللذة بالسعادة . أعترف بأن هذا ليس بلا حق . فانه لا يوجد البتة أي فعل يكون تاما ما دام أنه يصادف عائقا . ولكن السعادة هي شيء تام لذلك ترى كيف أن الانسان،ليكون حقيقة سعيدا، في حاجة إلى خيرات البدن والخيرات الخارجية بل وخيرات البخت حتى في كل ذلك لا يأتي أي عائق يقفه . § ٤ — ولكن الذهاب إلى حدّ الزعم بأن رجلا مطروحا على العجلة أو رجلا دهمته أدهى المصائب هو مع ذلك سعيد بشرط أن يكون فاضلا فذلك في الحق، سواء أعُلِم أم جهل، تأييد لرأي ليس له أدنى معنى . § ٥ — ومن جهة أخرى لا ينتج البتة من أنه ضروري للسعادة اضافة خيرات أخرى الى خيرات الثروة

§ ٣ — كل الناس — أي العوام دون العقول المستنيرة حقا والتي لها اضطلاع بهذه المسائل الكبرى الدقيقة .

— والخيرات الخارجية — يمكن أن تراجع هذه النظرية في ك ١ ب ٨ ف ١٠ من هذا المؤلف .

§ ٤ — ولكن الذهاب إلى حد الزعم — لا يعين ارسطو بالضبط الى من يوجه هذا . ولكني أظنه يشير الى عرعياس أفلاطون ص ٢٥٩ و ٢٨٦ من ترجمة كوزان .

— لرأي ليس له أدنى معنى — هذا تفنيد للرواقية سابق على وجودها .

أنه يلزم كما يفعل بعض النـاس التخليط بين السـعادة وبين الرغد لأنه لا شيء من ذلك . فان رغدا مفرطا يصير هو نفسـه عائقا حقيقيا . بل ربما إذن لا يمكن أن نسمى بحق رغدا ويجب أن يكون حد الرغد متعينا بواسطة علاقاته مع السعادة.

§ ٦ — إذا كان كل الكائنات والحيوانات والنـاس يطلب اللذة فذلك يمكن أن يثبت أن اللذة هي بوجه ما الخير الأعلى .

"كلا . إن كلمة ترددها الشعوب كثيرا" .
"لا تكون البتـة مخالفة تمـاما للحق" .

§ ٧ — غير أنه لمـا كانت الحالة الطبيعية والحالة الحسـنى للكائنات المختلفـة ليستا همـا بعينهما بالنسبة للجميع لا في الواقع ولا حتى في الظاهر ، نتج من هـذا أن الجميع لا يطلبون إذن اللذة الواحدة بعينها ولو أن الجميع بلا استثناء مع ذلك يطلبون اللذة . بل ربمـا أيضا لا يطلبون بالضبط اللذة التي يظنونهـم يطلبونهـا أو التي يعينونها عند الحاجة إذا طلب منهم أن يسموها بل ربمـا وهم مقودون طبعا بهذه الغريزة الالٰهية التي هي فيهـم أجمعين لا يزيدون على أن يطلبوا لذة ممـاثلة . غير أن لذات البدن قد ورثت في اللغة العادية هـذا الاسم العام لأنها هي في الغالب

---

§ ٥ — بين السعادة وبين الرغد — تفريق غاية في الضبط ، وقليل من الناس من يعرفه في الحياة العملية لأنه في الواقع من الصعوبة بمكان .

§ ٦ — والحيوانات — يجب الاعتراف بأن الاعتراض غير قاطع .

— بوجه ما — على رغم هذا القيد لا تزال الفكرة غير محكمة . فان الخطأ يمكن أن يكون عاما .

— الخير الأعلى — كان ينبغي إذن أن يقال من باب أولى : "الخير الكلي" .

— كلا ان كلمة — هذان البيتان هما "لهزيود" الأعمال والأيام البيت ٧٦٣ طبعة فرمين ديدو .

§ ٧ — اذا طلب منهم أن يسموها — زدت هذه الكلمات التي تكمل الفكرة وتوضحها .

— بهذه الغريزة الالٰهية التي هي فيهم أجمعين — مبدأ خطير لم يعبر عنه أرسطو بهذا الاحكام إلا نادرا .

التى يتذوقها الناس والتى يمكن لهم جميعا أن يأخذوا منها نصيبهم . ونظرا إلى أن تلك هى اللذات الوحيدة التى تعرف على وجه العموم فيخيل أنها هى وحدها الموجودة .

§ ٨ — وقد يرى بوضوح أيضا أنه إذا كانت اللذة والفعل الذى يجلبها ليسا من الخيرات فلا يكون ممكنا أن الانسان السعيد يعيش بلذة . وفى الواقع كيف يمكن أن يحتاج إلى اللذة إذا كانت اللذة ليست خيرا ؟ لكن هل يمكن أن الانسان السعيد يعيش فى الألم فى آن واحد؟ وإذا كان الألم ليس شرا ولا خيرا مادام أن اللذة كذلك ليست أحدهما ولا الآخر فلماذا يتجنبه إذن ؟ ينتج من هذا أن حياة الرجل الفاضل لا تعطى لذة أكثر من حياة رجل آخر إذا سُلِّم بأن الأفعال التى يباشرها لا تعطى هى أيضا شيئا من اللذة .

---

§ ٨ — ليسا من الخيرات — فى النظريات التى ينتقدها أرسطو لم ينكر على وجه الاطلاق ان اللذة يمكن أن تكون خيرا . وقد قيل على ضد ذلك إن من اللذات ما هى خيرات وهذه اللذات هى التى يمكن أن يتذوقها الانسان السعيد .

— فى الألم — ما دام قد افتُرض أنه لا يمكن أن يقبل اللذة وان اللذة ليست خيرا .

— اللذة كذلك ليست أحدهما ولا الآخر — هذا ما كان يلزم أن يقرر بادئ الأمر .

— اذا سلم — فرض غير مقبول مع ذلك .

البـاب الثـالث عشر

في لذات البدن — النظريات الباطلة على هذا الموضوع — لا يلزم إهدار لذات البدن على الاطلاق، ولكن يلزم حصرها في الحدود التي هي فيها ضرورية — علة الخطأ في اعتبار لذات البدن هي اللذات الوحيدة — في أنها تسلينا في الغالب عن أحزاننا — الشباب — الأمزجة السوداوية — طبع الانسان الذي به حاجة للتغيير — الله وحده في كماله لا يتغير أبدا — الشرير يحب التغيير بلا انقطاع — خاتمة نظرية اللذة .

---

§ ١ — فيما يتعلق بلذات البدن يلزم فحص ماهي لِيُجاب على الناس الذين يزعمون أن بعض اللذات شد مايُرغب فيه، مثلا اللذات الشريفة، غير أن هذه ليست البتة لذات البــدن ولا على العموم اللذات التي يطلبها الفاجر . § ٢ — ومن ثم كيف يمكن تقرير أن الآلام التي هي أضداد هذه اللذات شرور ؟ ألم يكن الخير بعدُ هو ضــدّ الشر؟ أم يلزم الاقتصار على القول بأن اللذات الضرورية حسنة بهذا المعنى فقط : أن ماليس خبيثا طيب؟ أم يلزم أيضا القول إنها ليست طيبة إلا لغاية نقطة معينــة ؟ الواقع أنه في جميع الاستعدادات الأخلاقية وفي جميع الحركات، حيث لا يمكن أن يوجد إفراط في الخــير، يكون إفراط اللذة ممكنا . والافراط ممكن

— الباب الثالث عشر — في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفي الأدب الى أوديم ك ٦ ب ١٣

§ ١ — ليجاب على الناس — يمكن الظن بأن الأمر لا يزال بصدد "فيليب أفلاطون" .

§ ٢ — الآلام ... شرور — حتى انه اذا أُنكر أن اللذة البدنية خير لزم أيضا تقرير أن الألم البدنى ليس شرا . هذه هي النتيجة المشكلة التي يريد أرسطو أن يستخرجها والتي ربما لا يكون وصل في بيانها الى حد الوضوح .

— اللذات الضرورية — هي اللذات التي تصحب قضاء الحاجات الطبيعية .

— إلا لغاية نقطة معينة — هذا هو الحق .

فى الخيرات البدنية فالرذيلة على هذا الوجه تنحصر بالضبط فى طلب الافراط لا فى قصر الطلب على اللذات الضرورية على الاطلاق . إن جميع النـاس بلا آستثناء يجدون لذة ما فى أكل الأغذية وفى شرب الأنبذة وفى مباشرة أفعال الحب ولكنهم جميعا لا يأخذون من هذه اللذات بالقدر الذى ينبغى . و بالنسبة للألم فالضدّ تماما . فانه لا يُتجنب منـه الافراط فقط بل يُتجنب على الاطلاق لأن الألم ليس ضدّ الافراط فى اللذة إلا أن يكون من الناس من يطلب إفراطات الألم كما يطلب آخرون إفراطات اللذة .

§ ٣ — ولكنه لا يكفى الوقوف على الحق بل يلزم فوق ذلك إيضاح علة الخطأ . فان هـذه طريقة أيضا لتثبيت الاعتقاد فى نفس المعتقد . ومتى رأى الانسان جليا لمـاذا أن شيئا أمكن أن يظهر لنا حقا من غير أن يكونه مع ذلك آشتدّ تمسكه بالحق الذى آستكشفه . ذلك هو ما يحملنا على البحث فى كيف يكون أن لذات البدن تظهر أرغب للنفوس من كل اللذات الأخرى .

§ ٤ — السبب الأوّل هو أن خاصة اللذة هى نفى الألم وأنه غالبا فى الألم المفرط يبحث الانسان كوسيلة للشفاء عن لذة ليست أقل إفراطا وهى على العموم ليست

— كما يطلب آخرون ... — تفسير لنص المتن الذى هو موجز وغامض .

§ ٣ — يلزم فوق ذلك إيضاح علة الخطأ — مبدأ نافع كل النفع يمكن غالبا تطبيقه تطبيقا مفيـدا . وإن المسئلة التى يضعها أرسطو فى غاية الأهمية ولكن قد يمكن أن يُرى أنه لم يحسن حلها .

§ ٤ — السبب الأوّل — هذا السبب الأوّل مبين بغاية الوضوح : فان الانسان يبحث عن لذات البدن ليغير الألم المعنوى أو الحزن .

إلا لذة البدن . ولكن تلك أدوية شديدة والذى يحمل على تعاطيها بحدّة كبرى هو أنه يظهر من شأنها أنهـا تمحو الانفعالات المضادة . ليس من أجل هذا أن اللذة البدنيـة تظهر لنا ظهورا أزيد بأنها خير . ولتأثيمها سببان كما قيـل آنفا : الأوّل هو أن أفعال اللذة مفهومةً على هذا الوجه لاتكون إلا لطبع ساقط سواء أنتجت من فعل التركيب أم من المولد كلذات البهيمة أم من العادة كلذات أهل الدعارة . والسبب الثانى هو أن الأدوية تنبئ دائما عن حاجة يؤلم لها وأنه أحسن بالانسان أن يكون من أن يصير . وهذه اللذات لا يكاد يكون لها محل إلا متى طلب الذين يذوقونهـا أن يستردّوا حالتهم الطبيعية . وعلى هذا فليست طيبة إلا بالواسطة . § ٥ — وفوق ذلك فان هذه اللذات بسبب حدتها نفسها لا يطلبها إلا أولئك الذين لا يعرفون أن يقدروا اللذات الأخرى ويمكن أن يقال إن الانسان بهذا يهيئ لنفسه سلفا أظماء لاتُروى .

— أدوية شـديدة — إذا كان الألم حادا لزم للخلاص منه لذات ليست أقل حدّة . وان الاضطراب الذى تسببه هو دائمـا وخيم .

— كما قيل آنفا — راجع ماسلف ب ٢ ف ١ حيث هذه الفكرة مشار إليها لا موضحة بالنص .

— الأوّل ... الثانى — استطراد تضيع فيه الفكرة الأولى .

— أن يستردّوا حالتهم الطبيعية — أى لكشف السوء الذى يضطربون فيـه وليعودوا الى السكينة الى فقدوها .

— فليست طيبة إلا بالواسطة — لأن الغرض منها إنما هو شفاء الألم .

§ ٥ — وفوق ذلك — يعود أرسطو الى موضوعه ولكن هذا الدليل الثانى غامض . وليس فى الواقع على ما يظهر إلا تكريرا . فاذا ظُن أن لذات البدن هى أرعب اللذات لدى الانسان فذلك لأن المرء أعجز من أن يقدِّر إلا هى من بين اللذات الأخرى .

— اظماء لا تروى — زدت الكلمة الأخيرة التى تكمل الفكرة . فان أرسطو يريد أن يقول إن لذات البدن لا يمكن أن يقنع بها أولئك الذين يذوقونها .

فمتى لم يكن لهـذه اللذات نتائج وخيمة فلا عيب على امرئ فى مباشرتها ، ولكن إذا صارت مضرة فمن الخطأ أن يُذهب بها إلى هـذا البعد . ويوضح ذلك أن أولئك الذين يسترسلون فيها ليس لهم ما يمتعون به أنفسهم من اللذات غيرها . أما عن حالة الحياد هذه التى ليست لا لذة ولا ألما فانها تصير بالطبع عما قريب بالنسبة لأكثر الناس حالة ألم حقيقية . لأن الكائن الحى يتعب بلا انقطاع كما تثبته دراسة الطبع التى يتضح منها أنه حتى الحس البسيط للنظر والسمع هو تعب وأن العادة وحدها كما قد قيل هى التى تجعله عندنا محتملا . § ٦ — إن نشوء البدن ونماءه طوال الشباب يضعنا فى حالة قريبة من حاله الناس السكارى ومع ذلك فالشباب مملوء بالسعادة وباللذة . غير أن الناس الذين هم من طبع سوداوى بهم دائما بسبب تركيبهم نفسه حاجة للادوية التى تشفيهم . إن بدنهم هو على الدوام تقرضه حدة تركيبهم لأنهم دائما فى هياج شديد وبالنسبة لهم اللذة تطرد الألم سواء أكانت مضادة له مباشرة أم كانت أية لذة كيفما تكون بشرط أن تكون فقط لذة قوية وذلك هو ما يجعل الناس الذين هم من هذا المزاج يصيرون فى الغالب فجارا وأرذالا .

§ ٧ — وعلى ضدّ ذلك اللذات التى ليست مصحوبة ببعض الألم لا تكون البتة مفرطة

— كما قد قيل — يكون من الصعب تعيين من توجه اليه هذه الاشارة المبهمة .

§ ٦ — طوال الشباب — سبب آخر لكون المرء يتعاطى لذات البدن بهذه الحدة . ولكن هذا الدليل الجديد ليس كذلك .وضحا كما ينبغى .

— غير أن الناس — اقتضاب يقطع إتمام الفكرة .

— تطرد الألم — هذا ، فيما يظهر ، تكرير لما قد قيل آنفا فى بدء هذه المناقشة . على أن هذه الملاحظة حقة عميقة .

§ ٧ — وعلى ضدّ ذلك اللذات — يترك أرسطو الموضوع الذى أراد إيضاحه وينتقل الى آخر .

— لا تكون البتة مفرطة — لذات البدن مهما كانت مشوبة يمكن أيضا أن تكون معتدلة .

وتلك هى لذات فى الحقيقة ملائمة بنفس طبيعتها لا بالعرض . وأعنى باللذات العرضية تلك التى تتخذ كأدوية لبعض الآلام والسبب الوحيد فى أنها تظهر لنا ملائمة هو أنها تشفينا بما تعطيه من النشاط للجزء الذى بقى صحيحا فى تركيبنا . غير أن الأشياء الملائمة فى الحقيقة بطبعها الخاص هى تلك التى تحدث فينا نشاط طبع بقى سليما تماما .

§ ٨ — إذا كان مع ذلك لا يوجد شىء فى الدنيا يمكن أن يلذ لنا دائما على السواء فذلك أن طبعنا ليس بسيطا وأن فيه فوق ذلك عنصرا آخر يصيرنا بلا انقطاع قابلين للفناء، ومن أجل ذلك متى أتى أحد الجزئين فعلا ما، قيل بالنسبة للطبع الآخر الذى فينا إن هذا الفعل هو ضدّ الطبع. ومتى وجدت المساواة بين الاثنين فالفعل الذى تم لا يظهر لنا أنه مؤلم ولا ملائم . § ٩ — فاذا كان يوجد كائن طبعه بسيط تماما فالفعل عينه يكون دائما بالنسبة له الينبوع الأكمل للذة . من أجل ذلك يتمتع الله أبديا بلذة واحدة ومطلقة لأن الفعل ليس فى الحركة فقط بل هو أيضا فى عدم النقلة وفى عدم الحركة، واللذة هى أشدّ أيضا فى السكون منها فى الحركة . إذا كان التغيير — كما يقول الشاعر — له عند الانسان محاسن مقطوعة النظير فليس

— بطبعها الخاص ... طبع — هذا التكرار هو فى نص المتن .

§ ٨ — إذا كان مع ذلك — فكرة عميقة وهى نتيجة المذاهب الأفلاطونية على طبع الانسان وثنائيته .

§ ٩ — فاذا كان يوجد — راجع الكتاب الثانى عشر من ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) ب ٧ ص ٢٠٠ من ترجمة كوزان الطبعة الثانية .

— كما يقول الشاعر — هو أوريفيد . فى اورست البيت ٢٣٤ طبعة فرمين ديدو . وحكم أوريفيد هذا مكرر فى الأدب الى اوديم ك ٧ ب ١ ف ٩

ذلك إلا نتيجة نقص فينا . كما أن الانسان الشرير يحب التغيير بلا انقطاع وطبعنا به حاجة إلى التغيير لأنه ليس بسيطا ولا صافيا .

§ ١٠ — انتهى هنا مما كنا أردنا أن نقوله على الاعتدال وعدم الاعتدال وعلى اللذة والألم . وبعد أن وضحنا طبع كل واحد من هذه الانفعالات وأبنا كيف أن بعضها خيرات و بعضها شرور لم يبق علينا بعدُ إلا أن نتكلم أيضا على الصداقة .

— الشرير يحب التغيير بلا انقطاع — ملاحظة محكمة . ذلك بأن الشرير ليس البتة فى الخير بل هو يضطرب بلا انقطاع فى الشر .

§ ١٠ — أتم هنا ... اللذة — ومع ذلك فان أرسطو سيقيم أيضا مناقشات طويلات لنظرية اللذة . فان الكتاب العاشر مملوء بها تقريبا . راجع أوّل ذلك الكتاب .

الكتاب الثامن

نظـــرية الصـــداقة

البـاب الأوّل

في الصداقة — مميزاتها العامة — انهـا ضرورية لحياة الانسان — أهميتها للفرد وأهميتها السياسية — الصداقة شريفة كما هي ضرورية — نظريات مختلفة على الصداقة والحب — إيضاحات طبيعية — أوريفيد وهرقليط وأنفيدقل — لا ينبغي أن تدرس الصداقة والحب إلا في الانسان .

§ ١ — بقية كل ما أسلفنا إنمـا هي نظرية الصـداقة لأن الصداقة هي ضرب من الفضيلة أو على الأقل لأنها دائمـا محفوفة بالفضيلة . وهي فوق ذلك إحدى الحاجات الأشدّ ضرورة للحياة لأنه لا أحد يقبل أن يعيش بلا أصدقاء ولو كان له مع ذلك كل الخـيرات . وكلما كان الانسان أكثر غنى وعز سلطانه وعظم جاهه شعر، على ما يظهر، بالحاجة الى أن يكون له أصدقاء حوله . فيم ينفع المرء الرغد

— الباب الاول — في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١

§ ١ — الصداقة هي ضرب من الفضـيلة — ليس في الامكان أن يتخذ المرء من الصداقة معنى أرق ولا أحكم من هذا وبهذه المثابة الشريفة أنشأ أرسطو نظرية للصداقة في مؤلف علم الأخلاق .

— محفوفة بالفضـيلة — سيرى فيما سوف يجيء أن الصداقة الحقة على رأى أرسطو هي المؤسسة على الفضيلة دون سواها .

— إحدى الحاجات الأشد ضرورة للحياة — ذلك بأن لفظ الصداقة في اللغة الاغريقية له معنى أوسع بكثير من معناه في لغتنا (الفرنساوية) . فانها تشمل، كما سيرى بعـد، كل دائرة المحبات الانسانية، من ابتداء العلاقات الاجتماعية البعيدة الى العشق . ينبغي ان يقرأ في "هيدر" الصحيفة الجميلة على المحبة عند اليونانيين في كتابه : أفكار على فلسفة التاريخ ج ٢ ص ٤٦٦ من الترجمة الفرنساوية للسيو "كينيت" .

فى الواقع إذا لم يمكن أن يضاف اليه الافضال الذى يكون على الخصوص وعلى صورة ممدوحة على الذين يحبهم ؟ ثم كيف تقتنى الخيرات العظيمة وكيف تحفظ بدون أصدقاء يساعدونك على ذلك . وكلما كانت الثروة أعظم كانت أكثر تعرضا .

§ ٢ — كل الناس على وفاق فى أن الأصدقاء هم الملاذ الوحيد الذى يمكننا الاعتصام به فى البؤس وفى الشدائد المختلفة الأنواع . فحينما نكون شبانا نطلب الى الصداقة أن تعصمنا من الزلات بنصائحها ، وحينما نصير شيوخا نطلب اليها عناياتها ومساعدتها التى تقوم مقام نشاطنا حيث ضعف السن يجلب علينا كثيرا من أنواع الخور ، وأخيرا حينما نكون فى كل قوتنا نعتمد عليها لنتم بها بهاء أعمالنا .

"رفيقان مقدامان متى سارا معا"

يكونان أحصف فكرة وأربى عملا .

§ ٣ — أضف الى هذا أن قانون الطبع يقضى بأن الحب يظهر أنه إحساس فطرى فى قلب الكائن الذى يلد نحو الكائن الذى ولده . وهذا الاحساس يوجد لا بين الناس فقط بل يوجد أيضا فى الطيور وفى أكثر الحيوانات التى يحب بعضها بعضا حبا متبادلا متى كانت من نوع واحد ولكنه يظهر على الخصوص بين الناس . وإنا لنسدى ثناءنا لأولئك الذين يسمون (فيلانتروپ) او أصدقاء الناس . من ساح سياحات كبرى أمكن أن يرى كم يكون الانسان فى كل مكان للانسان شخصا

§ ٢ — رفيقان مقدامان — هذا قول "ديوميد" متكلما عن نفسه وعن "أوليس" . الالياذة النشيد ١٠ البيت ٢٢٤

§ ٣ — (فيلانتروب) أو أصدقاء الناس — فسرت الكلمة اليونانية ولو أنها شائعة لأبين المشابهة الاشتقاقية .

— من ساح سياحات كبرى — يعنى أنه يذكر أن فى زمن أرسطو كانت السياحات الطويلة نادرة كما كانت شاقة .

جذابا وصديقا . § ٤ — بل قد يمكن الذهاب الى حدّ القول بأن الصداقة هى رابطة الممالك وان الشارعين يشتغلون بها أكثر من اشتغالهم بالعدل نفسه . إن وفاق الأهالى ليس عديم الشبه بالصداقة وإن هذا الوفاق هو ما تريد جميع القوانين استقراره قبل كل شيء كما تريد قبل كل شيء نفى الشقاق الذى هو أضر عدو للمدنية . متى أحب الناس بعضهم بعضا لم تعد حاجة الى العدل . غير أنهم مهما عدلوا فانهم لاغنى لهم عن الصداقة ، وإن أعدل ماوجد فى الدنيا بلا جدال هو العدل الذى يستمد من العطف والمحبة . § ٥ — الصداقة ليست فقط ضرورية ولكنها فوق ذلك جميلة وشريفة . إننا نمدح أولئك الذين يحبون أصدقاءهم لأن المحبة التى يوليها المرء أصدقاءه يظهر لنا أنها إحساس من أجمل الإحساسات التى يشعر بها قلبنا . بل كثير من الناس يشتبه عليهم لقب الرجل الفاضل بلقب الرجل المحب .

§ ٦ — لقد أثيرت مسائل شتى على الصداقة . فنهم من زعموا أنها تنحصر فى مشابهة ما وأن الكائنات التى تتشابه هى أصدقاء ومن ثم جاءت هذه الأمثال :

---

§ ٤ — رابطة الممالك — هذا يأتلف تماما مع المبدأ العظيم الذى يردّده أرسطو فى السياسة وهو أن الانسان كائن اجتماعى بطبعه . ولكن كلما تكلم أرسطو هنا على الصداقة وجب أن ينصرف قوله الى المحبة والرابطة التى بين سكان المدينة بعضهم مع بعض .

— وفاق الأهالى — هو ضرب من الصداقة الاجتماعية .

— متى أحب الناس بعضهم بعضا — تلك مذاهب عجيبة ظاهر أنها تقدمت المسيحية وقد نقلها أرسطو من تعاليم أستاذه . راجع السياسة ك ٢ ب ١ ف ١٦ ص ٥٨ من ترجمتى الطبعة الثانية . وكذلك ب ٢ ف ٨ ص ٦٣ . وراجع أيضا مائدة أفلاطون ص ٢٨٨ من ترجمة كوزان والجمهورية ك ٣ ص ١٨٧

§ ٥ — بل كثير من الناس — لا أدرى من يعنى أرسطو بهذه الاشارة . على أن الفكرة لا يظهر أنها محكمة .

§ ٦ — فنهم من زعموا — من المحتمل أن يكون المقصود هو أفلاطون فانه استشهد مرات عديدة بهذا المثل . فى المائدة ص ٢٨٣ ترجمة كوزان وفى القوانين ك ٤ ص ٢٣٤ وفى "ليزيس" ص ٥٨

« الشبيه يبغى الشبيه وزُرّق يبغى الزّرازيق » وكثير غيره فى معناه . وفى رأى مضاد يقررون ضد ذلك أن الناس الأشباه يتنافرون بينهم كالخزّافين حقا الذين يتبادلون البغضاء على الدوام . بل توجد نظريات ترمى إلى إبتناء الصداقة أصلا أرفع وأقرب من الظواهر الطبيعية . وعلى هذا يقول لنا أوريفيد إن " الأرض اليابسة تحب المطر والسماء المضيئة تحب متى امتلأت بالمطر أن تقع على الأرض " . وهرقليط من ناحيته يزعم أن " الشاذ أو المضاد هو وحده النافع وأن أجمل النغم لا تخرج إلا من تضاد وفروق وأن كل ما فى العالم متولد من التنافر " . وآخرون يمكن أن يذكر من بينهم أنفيدقل وهم من جهة نظر مضادة تماما يقرّرون ، كما كنا تقول الساعة ، إن الشبيه يطلب الشبيه .

§ ٧ — فلنترك إلى ناحية ، من بين هذه المسائل المختلفة ، المسائل التى هى طبيعية محضة لأنها غريبة عن الموضوع الذى ندرسه هنا ولكننا نفحص جميع المسائل التى تتعلق مباشرة بالانسان والتى تؤدّى إلى إدراك حاله الخلقية وشهواته . فهناك مثلا

— كالخزافين حقا — إشارة إلى بيت هيزيود الذى استشهد به كثيرا . راجع الأعمال والأيام البيت ٢٥ من طبعة " فيرمين ديدو " .

— وعلى هذا يقول لنا أوريفيد — ولا ندرى فى أى مؤلفاته توجد هذه القطع . راجع طبعة فيرمين ديدو ص ٨٢٦ من القطعة ٨٣٩

— هرقليط — ان شهادة أرسطو هى أقدم شهادة لمذهب هرقليط هذا .

— أنفيدقل — هرقليط وأوريفيد مستشهد بهما فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١ كما هو مستشهد بهما هنا .

§ ٧ — لأنها غريبة — وأنها تتعلق بعلم الطبيعة أو بعلم ما وراء الطبيعة .

— مباشرة بالانسان — ينبغى أن يذكر أن أرسطو منذ ابتداء هذا المؤلف أراد أن يدرج بحثا خلقيا محضا . راجع فيما سلف ك ١ ب ١ ف ٧

مسائل يمكننا مناقشتها : هل يمكن أن توجد الصداقة عند جميع الناس بلا استثناء؟ أم هل متى كان الناس أرذالا لا يكونون غير أهل لتعاطى الصداقة ؟ ألا يوجد إلا نوع واحد من الصداقة ؟ أم يمكن أن يميز فيها عدّة أنواع ؟ وعلى رأينا أنه إذا قرّر أن لا يوجد منها إلا نوع واحد يتغير من الأكثر إلى الأقل فانه لا يستند إلى دليل متين ما دامت الأشياء نفسها التى من جنس مختلف هى أيضا قابلة للأكثر وللأقل ولكن هذا موضوع قد عولج فيما سبق .

— عولج فيما سبق — راجع ك ٢ ب ٦ ف ٥ يظن المفسر الأغريقى "أسطراط" أو "أسباسيوس" أن أرسطو يريد أن يتكلم هنا عن المناقشات السابقة التى لا توجد بعد فى الأدب إلى نيقوماخوس . ولكنه لا يعين بالضبط هذه المناقشات . وجائز أن يكون استشهاد أرسطو هذا راجعا الى مؤلفات أخرى غير علم الأخلاق .

الباب الثانى

في موضوع الصداقة – الخير واللذة والمنفعة هي العلل الثلاثة الوحيدة التي يمكن أن تحمل على الصداقة – في الذوق الذي يشعر به الانسان بالنسبة للأشياء غير الحية – عطف متبادل لكنه مجهول – ليكون اثنان صديقين يلزم أن يتعارفا و يعلم كل منهما ما يريده للآخر من الخير .

§ ١ – كل المسائل التي أتينا على وضعها ستستنير لنا عاجلا متى نحن عرفنا ما هو موضوع الصداقة الخاص أي الموضوع الحقيق بأن يحب . بديهي أن كل شيء لا يمكن أن يكون محبوبا فان الانسان لا يحب إلا الشيء القابل لأن يحب أي الخير أو الملائم أو النافع ، ولكن لما كان النافع يكاد لا يكون إلا ما يحصل إما الخير وإما اللذة نتج من ذلك أن الطيب والملائم من جهة كونهما غرضين أخيرين يقصدهما المرء إذ يحب يمكن أن يعتبرا الشيئين الوحيدين اللذين إليهما يتجه الحب .
§ ٢ – ولكن هنا يحصر سؤال هو: هل الخير المطلق ، الخير الحقيقي هو الذي يحبه الناس ؟ أم هل هم يحبون فقط ما هو خير لهم؟ فان هذين الأمرين في الواقع يمكن أن لا يكونا دائما متفقين . والسؤال بعينه أيضا بالنسبة للملائم أي بالنسبة للذة . وفوق ذلك كل واحد منا يظهر أنه يحب ما هو خير له ويمكن أن يقال بصيغة مطلقة ،

– الباب الثانى – فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٢

§ ١ – الخير أو الملائم أو النافع – راجع ما سبق ك ٢ ب ٣ ف ٧ حيث هذا التفصيل .

– الطيب أو الملائم – أو بعبارة أحرى الخير أو اللذة . وإن حذف النافع أو المنفعة ربما لم يكن حقا . وإن أرسطو في كل نظريته على الصداقة يتكلم عن الثلاثة الحدود بدلا من أن ينقصها إلى اثنين .

§ ٢ – فإن هذين الأمرين فى الواقع – ذلك بأنهم يخلطون بين ما هو خير وبين المنفعة . الخير لا يتغير بل هو طيب على الاطلاق وطيب بالنسبة للشخص .

على ما يظهر ما دام أن الخير هو الشيء القابل للحب ، الشيء الذى هو محبوب ، فكل واحد لا يحب إلا ما هو طيب لكل واحد ، وأزيد على هـذا أن الانسان لا يحب حتى ما هو فى الحقيقة طيب بالنسبة له بل يحب ما يظهر له أنه طيب . على أن هذا لا يرتب أى فرق جدّى . وربما نقول مع الرضا إن الشيء القابل لأن يحب هو ذلك الذى يظهر لنا أنه طيب بالنسبة لنا .

§ ٣ — حينئذ توجد ثلاثة أسباب تجعل الانسان يحب ، غير أنه لن يطلق البتة اسم الصداقة على الحب أو على الذوق الذى يجده الإنسان أحيانا نحو الأشياء غير الحية فمن الجلى الواضح أنه لا يمكن أن يوجد فيها مقابل المحبة وكذلك لا يمكن أن يراد لها الخير . ألا يكون هزؤا أن يريد المرء الخير للنبيذ الذى يشربه مثلا ! كل مايمكن أن يقال هو أن الإنسان يرجو أن يبقى النبيذ جيدا حتى يستطيع شربه متى أراد . والأمر على الضدّ بالنسبة للصديق ، يقال إنه يلزم أن يراد له الخير لنفسه هو ليس غير . وتسمى عَطُوفةً تلك القلوبُ التى تريد خير الغير على هـذا النحو ولو لم تقابل بالمثل من ناحية ذلك الذى تحبه . إن العطف متى كان متبادلا يجب أن يعتبر كالصداقه . § ٤ — ولكن ألا يلزم أن يضاف الى هـذا أن هذا العطف لأجل

— أن الخير هو الشيء القابل للحب — يظهر ان هـذا ينتج من المبدأ المقرر فى أوّل هذا المؤلف وهو أن الانسان لا يعمل البتة إلا قاصدا قصد الخير . راجع ما سبق ك ١ ب ١

— أى فرق جدّى — الحق بيـد أرسطو . وانه يمكن دائما ، حتى عند الكلام على الخير المطلق ، أن يقال إن الانسان لا يطلب إلا ما يظهر له أنه طيب .

§ ٣ — حينئذ توجد ثلاثة أسباب — مع أن أرسطو قد ردّها الساعة الى اثنين .

— على الحب أو على الذوق — أضفت الثلاث الكلمات الأخيرة توضيحا للنص وتفسيرا .

— العطف متى كان متبادلا — هذا ركن ضرورى لوجود الصداقة الحقيقية .

أن يكون حقيقة من الصداقة لا يصح أن يبقى مجهولا عند أولئك الذين هم موضوعه؟ كذلك يقع غالبا أن يكون الإنسان عطوفا على أناس لم يكن قد رآهم أبدا ولكنه يفرض أنهم طيبون أو أنه يمكن أن يكونوا لنا نافعين . وحينئذ فالإحساس فى هذه الحالة يكاد يكون كالاحساس الذى تجده فى حال ما اذا كان أحد هؤلاء النكرات قد قابل ميلك إليه بمثله . فهاك إذن أناسا هم فى الحقيقة عطاف بعضهم على بعض . ولكن كيف يمكن إعطاء مرتبة أصدقاء لأناس لا يعرفون ميولهم المتبادلة ؟ يلزم إذن لأجل أن يكونوا أصدقاء حقا أن يكون لديهم بعضهم لبعض إحساسات العطف وأن يريدوا الخير بعضهم لبعض وأن لا يجهلوا الخير الذى يتعاوضون إرادته لسبب من الأسباب التى تكلمنا عليها آنفا .

---

§ ٤ – لا يصح أن يبقى مجهولا – ركن ثان ضرورى أيضا .

البـاب الثالث

الصداقة تلبس ثوب الأسباب التى أوجدتها . فهى مثلها على ثلاثة أنواع : صداقة منفعة ، وصداقة لذة ، وصداقة فضيلة — وهن النوعين الأولين من الصـداقة — الشيوخ لا يكادون يحبون إلا للنفعة والفتيان إلا للذة — الصداقات الوقتية للشباب — الصـداقة بالفضيلة هى الأكمل والأمتن ولكنها الأندر — انهـا لا تتكون إلا بالزمان ويجب أن تكون متساوية بين الطرفين .

أكرر أن أسباب المحبـة على ثلاثة أنواع وبالنتيجة ضروب الحب والصداقات التى تسببها يجب أن تختلف كذلك، وعلى هذا يوجد ثلاثة أنواع من الصداقة تقابل فى العدد الأسباب الثلاثة للحبة . وبالنسبة لكل واحدة منها يجب أن يوجد تبادل حب لا يبقى مستورا عن واحد ولا عن الآخر من أولئـك الذين يحدونه . الناس المتحابون يريدون الخير بعضهم لبعض فى نفس معنى السبب الذى به هم متحابون، مثال ذلك الناس الذين يحب بعضهم بعضا للنفعة، للفائدة التى بها يكون كل منهم للآخر، فهم يتحابون لا لذواتهم بالضبط ولكن من جهة أنهم يصيبون خيرا ما وكسبا ما من علاقاتهم المتبادلة . والأمر كذلك أيضا فى حال أولئـك الذين لا يتحابون إلا للذة . فاذا أحبوا الناس أولى الأخلاق السهلة أيضا فما ذلك بسبب خلق هؤلاء الناس نفسه بل لأجل اللذات التى يجلبها لهم هؤلاء الأشخاص ليس غير .

§ ٢ — وبالنتيجة متى أحب الانسان بالفائدة وللنفعة فانه لا يطلب فى الحقيقة إلا خيره الشخصى ومتى أحب الانسان بسبب اللذة فهو لا يبغى فى الواقع إلا هذه

— الباب الثالث — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٣

§ ١ — أ كرر — زدت هذه الكلمة لأبين أن هذا تكرير لا يظهر على أرسطو أن يهتم به .

— تبادل حب — كما قد قيل فى الباب السابق .

اللذة نفسها . وعلى الوجهين فإنه لا يحب من يحبه من أجل ما هو فى الواقع . بل هو يحبه لمجرّد كونه نافعا وملائمـا . وهذه الصداقات ليست حينئذ إلا صداقات عرضية وبالواسطة لأن الصديق يحب صديقه لا لأن المحبوب موصوف بالصفات الفلانية التى يحبها أيا كانت مع ذلك هذه الصفات، بل هو لا يحبه إلا لأجل الفائدة التى يصيبها منه، هنا لخير يطمع فيه وهناك للذة يبغى تذوّقها .

§ ٣ — إن الصداقات من هـذا النوع تنقطع بغاية السهولة لأن هؤلاء الذين يزعمون أنفسهم أصـدقاء لا يلبثون طويلا مشابهين لأنفسهم . ومتى صار هؤلاء الأصدقاء لا نافعين ولا ملائمين انقطع حبهم حالا . إن النافع أو المفيد لا ثبات له بل هو يتغير من لحظة الى أخرى على أتم وجه . وإذا انعدم السبب الذى صيرهم أصدقاء انعدمت الصداقة أيضا بسرعة مع العلة الوحيدة التى كانت كوّنتها .

§ ٤ — الصداقة مفهومة على هذا النحو يظهر أنها توجد على الخصوص فى الناس المسنين فان الشيخوخة لا تطلب بعـد ما هو ملائم بل تطلب ما هو نافع ليس غير .

---

§ ٢ — عرضية وبالواسطة — ليس فى المتن الا صفة واحدة لا اثنتان .

§ ٣ — ان الصداقات من هذا النوع تنقطع بغاية السهولة — وهى الصداقات الشائعة عادة . ولكنها فى الواقع ليست صداقات حقة بل هى بالأولى روابط .

— المفيـد لا ثبات له — ملاحظة محكمة اتحدت مع أرسطو لدحض أدب المنفعة أو علم الأخلاق المؤسس على المنفعة . وظاهر أن أرسطو يطلقه بتاتا .

§ ٤ — الشيخوخة لا تطلب بعد — يلزم تقريب ما يقوله أرسطو هنا على الشيخوخة وعلى الشباب، من حيث روابط الصداقة، باللوحة التى رسمها من السنّين فى كتاب "الخطابة" ك ٢ ب ١٢ و١٣ ولقد ترجم "ولمان" هذه القطع ترجمة عجيبة فى كتاب "ذكريات عصرية للتاريخ وللآداب" ص ٣٩٣ راجع مجلة العالمين عدد ١٥ يناير سنة ١٨٥٣

وهذا هو أيضا عيب هؤلاء الرجال الذين هم فى كل قوة العمر وهؤلاء الفتيان الذين هم قبل الأوان لا يقصدون إلا إلى منفعتهم الشخصية . إن الصديقين من هذا القبيل ليس من شأنهما عادة أن يعيشا معا . ذلك عليهما بعيد ، بل هما على ذلك لايكونان ملائمين أحدهما للآخر، لايجدان أية حاجة للعاشرة عدا اللحظات التى فيها يرضى كلاهما منفعته . فهما لايرضى كلاهما عن الآخر إلا بقدر ما يكون لهما من الأمل فى أن يجتر أحدهما إلى نفسه من الآخر فائدة مّا . وفى هــذا الصنف من العلاقات يمكن أيضا وضع الضيافة . § ٥ — اللذة وحدها يظهر أنهـا هى التى توحى صداقات الفتيان فانهم لايعيشون إلا فى الشهوة وإنهم يسعون على الخصوص إلى اللذة بل حتى لذة الساعة التى هم فيها . ومع تقدّم السنين تتغير اللذات وتصير غير ما كانت بالمرة . لهذا يعقد الشبان علاقاتهم بغاية السرعة وينقضونها بسرعة لا تقل عن الأولى . إن الصداقة تنحل مع اللذة التى كانت ولدتها . وإن تغير هذه اللذة سرعان ما يكون . إن الفتيان ميالون للعشــق ، والعشق فى الأغلب لا يتولد إلا تحت سلطان الشهوة واللذة . من أجل ذلك تراهم يحبون بغاية السرعة ويقطعون ما وصلوا من حبهم بغاية السرعة أيضا . إنهــم يتغيرون فى أذواقهم عشرين مرة فى يوم واحد ولكن هــذا لا يمنع من أنهم يريدون أن يقضوا كل الأيام مع من يحبونه ويعيشوا إلى الأبد لأنه هكذا تحصل الصداقة وهكذا تفهم فى الشباب .

— وفى هذا الصنف من العلاقات — أخشى أن يكون أحد المفسرين غير الأذكياء قد حشر هذه العبارة فى المتن . وإن الضيافة لا محل لها هنا .

§ ٥ — فانهــم لا يعيشون إلا فى الشهوة — راجع "الخطـابة" ك ٢ ب ١٢ ص ١٣٨٩ طبعة برلين .

§ ٦ — الصداقة الكاملة هى صداقة الناس الذين هم فضلاء والذين يتشابهون بفضيلتهم لأن أولئك يريدون الخير بعضهم لبعض من جهة أنهم أخيار ، وأزيد أنهم أخيار بأنفسهم . أولئك الذين لا يريدون الخير لأصدقائهم إلا لهذه الأسباب الشريفة هم الأصدقاء حقا . أولئك بأنفسهم، بطبعهم الخاص لا بالعرض، يكونون على هذا الاستعداد السعيد . ومن ثم يجيء أن صداقة هـذه القلوب الكريمة تبقى ما بقوا هم أنفسهم أخيارًا وفضلاء . وإذن فالفضيلة شيء متين باق . إن كلا الصديقين خيّر على الاطلاق فى ذاته وإنه لخيّر كذلك فى حق صديقه لأن الأخيار هم فى آن واحد وعلى الاطلاق أخيار وفوق ذلك نافعون بعضهم لبعض . ويمكن أن يزاد أيضا أنهم ملائمون بعضهم لبعض وهذا يفهم بلا عناء . إذا كان الأخيار أرضياء على الاطلاق وإذا كانوا أيضا ملائمين بعضهم لبعض فذلك بأن الأفعال التى هى خاصة بنا والأفعال التى تشبه أفعالنا تسبب لنا دائما لذة وأن أفعال الناس الفضلاء إما فاضلة أيضا وإما على الأقل مشابهة بعضها لبعض . § ٧ — إن صداقة من هذا القبيل باقية، كما يمكن أن يفهم بسهولة، ما دام أنها مستوفية كل الشروط التى يجب أن توجد بين الأصدقاء الحقيقيين . على هذا فكل صداقة إنما تتكوّن بقصد مصلحة مّا أو بقصد اللذة، سواء على الاطلاق أم بالأقل بالنسبة للذى يُحب . وفوق ذلك فانها لا تتكوّن إلا بشرط مشابهة مّا . وإن هـذه الظروف لتتوافر أيضا فى الحالة التى نعينها هنا :

§ ٦ — الصداقة الكاملة — يعنى أن هذه الصداقة الوحيدة الجديرة بهذا الاسم .

— أخيار بأنفسهم — لا فقط بالفائدة أو باللذة التى يؤتونها .

— لا بالعرض — التنبيه السابق بعينه .

— ملائمون بعضهم لبعض — من أجل ذلك كانت الصداقة الطويلة بين رجلين هى دائما علامة على أن كليهما جدير حقا .

فى تلك الصداقة توجد المشابهة وتوجد سائر الشروط فى آن واحد بمعنى أن كلا الصديقين خير على الاطلاق وفوق ذلك ملائم على الاطلاق . وحينئذ فلا شىء فى الدنيا أحب من هذا . إنما توجد الصداقة غالبا بين الأشخاص الذين هم على هذه الأهلية وهى فيهم أكمل ما تكون . § ٨ — على أن من المفهوم بالبداهة أن تكون الصداقات بمثل هذا النبل نادرة جدا لأن الناس الذين هم على هذا الخلق قليل جدا . لعقد هذه العلاقات يلزم زيادة على ذلك الزمان والعادة . ولقد صدق المثل، فان الناس لايكادون يعرف بعضهم بعضا "قبل أن يأكلوا معا أمداد الملح" الذى يتكلم عنه . كذلك لا يمكن الصديقين أن يقبل كلاهما الاخر أى لا يمكن أن يكونا صديقين قبل أن يظهر كلاهما بأنه حقيق بالمحبة وقبل أن يتقرر فى نفسيهما الثقة المتبادلة . § ٩ — لا شك أن الناس يريدون بأمثال هذه الصداقات السريعة أن يكونوا أصدقاء ولكنهم لايكونونهم ولن يكونوهم حقا إلا بشرط أن يكونوا أهلا للصداقة وأن يعلموا ذلك حق العلم من طرف ومن آخر . إن إرادتهم أن يكونوا أصدقاء يجوز أن تكون سريعة ولكن الصداقة لاتكون سريعة البتة . أما هى فانها لا تكون تامة إلا بمساعدة الزمان وجميع الظروف الأخرى التى بيناها، والفضل لجميع هذه الروابط فى أن تصير الصداقة متساوية ومتشابهة من الجانبين . شرط يجب أيضا أن يتحقق بين الأصدقاء الحقيقيين .

---

§ ٧ — توجد الصداقة غالبا — مفهومة على معناها الحق .

§ ٨ — نادرة جدا — كالفضيلة ذاتها .

— الزمان والعادة — ملاحظة عملية تماما يغلب على الناس نسيانها فى الحياة حيث الروابط هى على العموم سريعة وخفيفة .

البـاب الرابع

المقارنة بين أنواع الصداقة الثلاثة — الصداقات بالمنفعة لا تبقى الا ببقاء المنفعة ذاتها — الصداقات باللذة تنقضي على العموم مع السن — الصداقة بالفضيلة هي الوحيدة التي تستأهل في الحق اسم الصداقة — انها وحدها تقاوم النميمة — أما الأخريان فليستا صداقتين إلا لأنهما تشابهان تلك من بعض الوجوه .

§ ١ — الصداقة التي تتكوّن باللذة لها شبه بعض الشيء بالصداقة الكاملة لأن الأخيار يسكن بعضهم الى بعض، بل يمكن أن يقال إن الصداقة التي تتكوّن نظرا لفائدة أو منفعة ليست عبر ذات نسبة الى الصداقة بالفضيلة ما دام الأخيار بعضهم لبعض نافعا . إن ما يمكن على الخصوص أن يبقي الصـداقات المؤسسة على اللذة والمنفعة هو ترتب المساواة التامة بين الواحد والآخر من الصديقين بالنسبة للذة مثلا . ولكن الارتباط لا يتأكد بهـذا السبب فقط بل يتأكد بأن الشـخصين يستمدّان هذه المساواة التي تقربهما من مصدر واحد، كما يقع ذلك بين من كانا كلاهما من بيئة صالحة، لا كما بين العاشق ومعشوقه لأن اللذين يتحابان بهذا العنوان الأخير ليس لهما همـا الاثنين اللذات عينها ما دام يلذ لأحدهما أن يحب وللآخر أن يقبل صـنوف الالتفات والتعهد مـن عاشقه . ومتى انقضت سن الجمـال تنقضي الصـداقة

— الباب الرابع — في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٢

§ ١ — يسكن بعضهم الى بعض — بفضيلتهم ذاتها وبالاحترام المتبادل الذي يشعر به كل منهم نحو الآخر . أما في علاقات اللذة التي يتكلم عنها أرسطو فيما سيلي فإن الأصدقاء لا يرضي بعضهم بعضا الا برذائلهم .

— من بيئة صالحة — يمكن أن يراد على ذلك "أهل أخلاق صالحة" كما يثبته ما سيلي .

— بين العاشق ومعشوقه — هذه العلاقات الكريهة ما كان لها أن توجد في نظرية الصداقة . ولكن أرسطو يجري في مجرى آراء زمانه . ولا يتأخر عن أن يحيي بالائمة على هذه الشناعات .

— ومتى انقضت سنّ الجمال .. — ينبغي أن يراجع في "فيدر أفلاطون" ص ٧١ من ترجمة كوزان تفاصيل مشابهة لهذه تمـاما . وأظن أن أرسطو كان يتذكرها عند ما كتب هذه الفقرة .

أحيانا فهذا لم تبق له لذة فى رؤية صديقه القديم وذاك لم تبق له لذة فى قبول التفاته . وكثير مع ذلك يبقون مرتبطين أيضا متى توافقت العادة إذا اكتسبوا فى هذه العشرة الطويلة ميلا متبادلا بالنسبة لأخلاقهما . § ٢ — أما أولئك الذين لا يبتغون تبادل اللذات فى علاقاتهم الغرامية بل لا يريدون فيها إلا الفائدة فانهم معا أقل صداقة ولا يبقون كذلك إلا وقتا أقل . ان الذين ليسوا أصدقاء إلا بمحض المنفعة تنقطع صداقتهم بانقطاع المنفعة ذاتها التى كانت قد قربت بينهم . إنهما لم يكونا حقا صديقين أحدهما للآخر . إنهما لم يكونا إلا صديق الربح الذى كانا يصيبانه .

§ ٣ — على هذا إذن فاللذة والمنفعة يمكن أن تسببا الصداقة بين الأشرار كما يمكن أيضا أن تربط الأخيار برابطة الصداقة مع الأراذل وتصيّر أولئك الذين ليسوا من هؤلاء ولا هؤلاء أصدقاء للأولين أو للآخرين بلا تمييز . إن ما ليس أقل وضوحا هو أن الأخيار هم وحدهم الذين يصيرون أصدقاء لأجل أصدقائهم أنفسهم . لأن الأشرار لا يتحابون بينهم إلا أن يجدوا فى ذلك ربحا ما .

§ ٤ — أكثر من هذا أن صداقة الأخيار وحدها هى المعصومة من تطرق النميمة لأنه لا يمكن فيها أن يسهل تصديق مزاعم أى شخص ضد انسان قد اختبر زمنا

---

§ ٣ — تحملا الأشرار — مع القيود التى ذكرها أرسطو آنفا . والواقع أن هؤلاء ليسوا أصدقاء بل هم بالبساطة مقترنون برابطة كثيرة البقاء أو قليلة . راجع ما سبق .

— ليسوا هؤلاء ولا هؤلاء — يعنى أولئك الذين هم ليسوا على التحقيق أخيارا ولا على التحقيق أراذل بل هم فى تلك الحال الاخلاقية المبهمة التى هى عادة شائعة .

§ ٤ — المعصومة من تطرق النميمة — هذه إحدى الصفات الأساسية للصداقة الحقة . أما الصداقات الأخرى فانها عرضة للتقارير الزائفة والتهم الكاذبة .

طويلا . إن تلك القلوب يؤمن بعضها لبعض . إنها لم يمر بخاطرها البتة أن يسيء بعضها إلى بعض وإن لها كل الخلال العميقة الممدوحة التي توجد في الصداقة الحقة في حين أنه لا شيء يمنع من أن تصاب الصداقات من نوع آخر بهذه الاصابات الوخيمة .

§ ٥ — نظرا الى أنه في اللغة العامية يسمى أصدقاء حتى أولئك الذين لم يكونوا كذلك إلا بالمنفعة كشأن الممالك التي لم تكن محالفاتها الحربية لتعقد البتة إلا نظرا لمنفعة المتعاقدين . وما دام أنه يسمى أيضا أصدقاء أولئك الذين لا يحب بعضهم بعضا إلا من أجل اللذة كما يتحاب الأطفال، فربما كان يلزمنا نحن أيضا أن نطلق اسم أصدقاء على أولئك الذين لا يحب بعضهم بعضا إلا بهذه الأسباب . ولكن علينا حينئذ أن نعنى بالتمييز بين عدة أنواع للصداقة . فالصداقة الأولى والحقة هي على رأينا صداقة الناس الفضلاء والأخيار الذين يحب بعضهم بعضا من حيث كونهم أخيارا وفضلاء . والصداقات الأخرى ليست صداقات إلا بالمشابهة لتلك . إن الذين هم أصدقاء بهذه الأسباب المنحطة هم دائما يصيرون كذلك تحت تأثير شيء من الحَسَن أيضا وشيء من الشبه بينهم يقربهم بعضهم لبعض . لأن اللذة هي خير في أعين أولئك الذين يحبون أن يسعوا إليها . § ٦ — ولكن إذا كانت هذه الصداقات بالمنفعة

---

§ ٥ — نظرا الى أنه في اللغة العامية — يرى أن أرسطو مع قبوله اللهجة العامية يدينها ولا يعتبرها . فليس لديه كما لدى العقل إلا نوع واحد من الصداقة وهي الصداقة المؤسسة على الاحترام وعلى الفضيلة .

— أن نعنى بالتمييز — هذا هو ما صنع أرسطو فيما مر وهو الآن يتكلم كما لو كان هذا التمييز لم يتقرر بعد . وحينئذ يوجد ضرب من التشويش والتخلط في المتن . و يظهر أن هذه القطعة كان يجب أن تكون في نحو ابتداء هذا الباب .

وباللذة لا تربط القلوب بالعروة الوثق فمن النادر كذلك أن توجد معا فى الأشخاص أعيانهم لأن فى الواقع أمور المصادفة والعرض لا تجتمع البتة بعضها مع بعض إلا على درجة عظيمة من النقص .

§ ٧ — أما وقد قسمت الصداقة إلى الأنواع التى أتينا على بيانها فيبقى أن الأشرار يصيرون أصدقاء بالمنفعة أو باللذة لأنه ليس بينهم إلا وجوه الشبه هذه . والأخيار على الضدّ يصيرون أصدقاء لأجل أنفسهم أعنى من جهة كونهم أخيارا . فهؤلاء فقط هم حينئذ الأصدقاء باطلاق اللفظ والآخرون لا يكونونهم إلا بالواسطة ولأنهم يشبهون من بعض الوجوه الأصدقاء الحقيقيين .

---

§ ٦ — إلا على درجة عظيمة من النقص — لأن اللذة والمنفعة كلتاهما من التغير والانتقال على ما هى عليه الأخرى . راجع هذه الفكرة فيما مر ب ٣ ف ٢

§ ٧ — أصدقاء بالمنفعة أو باللذة — هذا هو السبب فى قولهم : إن الأشرار لا يمكن أن يكونوا أصدقاء وإنه لا صداقة حقيقية الا بين الصالحين .

البـاب الخامس

يلزم للصداقة كما للفضيلة التمييز بين الاستعداد الأخلاقى والفعل نفسه — يمكن أن يكون الناس أصدقاء بغاية الاخلاص من غير أن يأتوا فعل الصداقة — نتائج الغيبة — الشيوخ والناس الذين هم على خلق جاف وشديد هم قليلو الميل الى الصداقة — الخُلطة فى العيشة هى على الخصوص غرض الصداقة وعلامتها — ابتعاد الشيوخ والسوداويين عن خلطة العيشة . وذلك لا يمنع من أن تكون محبتهم حقيقية .

§ ١ — كما أنه بالنسبة للفضيلة يلزم تقرير تمايز وكما أن من الناس من يسمون فضلاء لمجرد استعدادهم الأخلاقى . ومنهم من يسمون كذلك لأنهم فضلاء فى الفعل وفى الواقع ، كذلك الأمر بالنسبة للصداقة . فمن الناس من يتمتعون حالا بلذة العيشة مع أصدقائهم بإسداء الخير لهم . ومنهم المنفصلون عنهم إما بعرض كمن يفصلهم النعاس وإما بتباعد الأمكنة لا يسلكون موقتا كأصدقاء ولكنهم مع ذلك فى استعداد لأن يأتوا أعمال الصداقة بغاية الاخلاص . ذلك لأن فى الواقع بعد الأماكن لا يذهب على الاطلاق بالصداقة . بل يذهب فقط بالمظهر أى بالفعل الحالى . ومع ذلك فمن المحقق أنه إذا كانت الغيبة طويلة المدّة جدّا فيظهر أن من شأنها أن تنسى الصداقة ومن ذلك المثل :

"كثيرا ما أودى بالصداقة سكوت طويل"

— الباب الخامس — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفى الادب إلى أوديم ك ٧ ب ٢

§ ١ — بالنسبة للفضيلة — ك ٢ ب ١

— فضلاء فى الفعل وفى الواقع — مما يأتون من أعمال الفضيلة .

— سكوت طويل — هـذا البيت ربما كان مقولا من بعض شعراء المأساة ولكن لا يعرف من هو .

§ ٢ — على العموم الشيوخ والسوداويون يظهر أن ميلهم إلى الصداقة قليل لأن إحساس اللذة قل أن يكون له عليهم من سبيل . ولا أحد يسعى ليقضى أيامه مع واحد ثقيل عليه أو لا يسرّه فان الطبع الانسانى على الخصوص ينفر مما يشق عليه ويبحث عما يرتاح إليه . § ٣ — أما الذين يبشون بعضهم فى وجوه بعض عند اللقاء ولكنهم لا يعيشون معا فى العادة فأولى بهم أن يعدوا فى زمرة الناس المرتبطين بعطف متبادل من أن يعدوا فى الأصدقاء بالمعنى الخاص . وإن أهم مميز للأصدقاء هى العيشة المشتركة . فمتى كان المرء فى العسر رغب فى هذه العيشة المشتركة لما يصيبه فيها من المنفعة ومتى كان فى اليسر رغب فيها من أجل السعادة لقضاء أيامه مع الذين يحبهم ، ولا شىء أقل موافقة للأصدقاء من العزلة . غير أن الناس لا يستطيعون العيشة إلا على شريطة أن يعجب بعضهم بعضا وأن يكونوا على التقريب متحدين فى الأذواق اتحادا يتم عادة بين الرفقاء الحقيقيين .

§ ٤ — حينئذ الصداقة الفضلى هى صداقة الناس الفضلاء . لا نخشى من أن نكرر غالبا أن ذلك هو الخير المطلق وأن ذلك هو اللذة المطلقة اللذان هما فى الحق خليقان بأن نحبهما وأن نسعى فى تحصيلهما . لكن لما كان بالنسبة لكل امرئ ما يملكه هو الحقيق بحبه ، فيما نظهر له ، كان الخيّر هو بالنسبة للخيّر ملائما

§ ٢ — والسوداويون — ربما كان معناه أيضا " الناس أولى الخلق الجاف " .

§ ٣ — هو العيشة المشتركة — هذا شرط للصداقة الكاملة إن لم يكن للصداقة الحقة .

— بين الرفقاء الحقيقيين — يجب أن ينصرف هذا على الخصوص لرفقاء الطفولة واللذات واللعب والواجبات .

§ ٤ — لا نخشى من أن نكرر غالبا — لقد كرر هذا أرسطو أكثر من مرة . ولكن هذا المبدأ من الأهمية بحيث لا بأس من تكريره .

بقدر ما هو طيب فى حقه . § ٥ — إن الميل أو الذوق يشبه أن يكون بالأولى إحساسا وقتيا وأما الصداقة فهى وضع ثابت. الميل أو الذوق يمكن أن يقع أيضا على الأشياء غير الحية، ولكن تبادل الصداقة ليس البتة إلا نتيجة تفضيل اختيارى والتفضيل يقتضى دائما وضعا أخلاقيا ما . إذا أراد المرء خيرا بمن يحبهم فذلك لأجلهم أعنى لا بسبب إحساس وقتى بل بوضع أخلاقى يحتفظ به نحوهم، وإنه بحبه صديقه فانما يحب خيره هو نفسه لأن الرجل الخير والفاضل متى صار صديقا لأحد فانه يصير خيرا لذلك الذى يحبه . اذن كلا الطرفين يحب خيره الشخصى ومع ذلك فالصديقان يتبادلان عوضا متساويا تماما سواء فى نيتهما أم فى نوع الخدمات المتبادلة لأن المساواة تسمى أيضا صداقة . وكل هذه الشرائط تتوافر على الخصوص فى صداقة الأخيار .

§ ٦ — إذا كانت الصداقة يقل حصولها غالبا عند الناس أولى الكآبة وعند الشيوخ فذلك لأنهم من طبع أعسر وأنهم يجدون لذة أقل فى علاقات العشرة المتبادلة اللاتى هى مع ذلك فى آن واحد النتيجة والعلة الأصلية للصداقة . وهذا هو ما يجعل الشبان يصيرون أصدقاء بغاية السرعة فى حين أن الشيوخ لا يصيرونهم . لا يمكن المرء أن

§ ٥ — الميل أو الذوق — ليس فى المتن إلا كلمة واحدة وقد اضطررت أن أضع الكلمة الأخرى بسبب ما سيأتى على الأشياء غير الحية .

— تبادل الصداقة — قد تقرر فيما مر ب ٢ ف ٤ أن الصداقة الحقة تستدعى دائما ميلا متبادلا معروفا عند كلا الطرفين اللذين يشعران بها .

— يحب خيره هو نفسه — من غير أن يدخل فى علاقة الصديقين أثر ما .

§ ٦ — اذا كانت الصداقة ... أولى الكآبة وعند الشيوخ — مسئلة أشير اليها فى أول الباب .

— يجدون لذة أقل — تكرير لما قد قيل آنفا .

يصير صديقا لأناس لا يرتاح معهم . وكذلك الحال بالنسبة للسوداويين ولكن هذا لا يمنع جواز أن يكون بين هؤلاء الناس عطف متبادل . إنهم يريدون الخير بعضهم لبعض ويرجعون بعضهم الى بعض عند الحاجة ولكنهم ليسوا على التحقيق أصدقاء لأنهم لا يعيشون معا ولا يسكن بعضهم لبعض وتلك شروط يظهر أنها على الخصوص ضرورية للصداقة .

– وهذا لا يمنع جواز أن يكون بين هؤلاء الناس – فانه يمكن أن يوجد بينهم أيضا ميل صادق حاد ولكنهم لا يظهرونه إلا قليلا بسبب جفاف قلوبهم الذى هو أمر شائع فى العادة عند هؤلاء .

البـاب السادس

الصداقة الحقة لا تتجه إلا إلى شخص واحد — الروابط المتعددة ليست عميقة — الصـداقة باللذة هي أقرب إلى الصداقة الحقـة من الصداقة بالمنفعة . صداقات النـاس الأعياء : أصدقاؤهم مختلفون جدا — الصداقة الحقة نادرة عندهم — خلاصة النوعين المختلفين من الصداقة .

§ ١ — ليس ممكنا أن يكون المرء محبوبا من أناس كثيرين بصـداقة كاملة . كذلك ليس ممكنا حب أناس كثيرين في آن واحد . الصـداقة الحقة هي ضرب من الافراط في نوعها . إنمـا هي ميل يتغلب على سائر الميول ولا يتجه بطبعه نفسه إلا إلى شخص واحد وليس من الهين أن أشخاصا عديدين يعجبون دفعة واحدة شخصا واحدا بعينه كما أن هذا ربمـا لا يكون حسنا . § ٢ — إنه ينبغي أيضا أن يجرب بعضهم بعضا وأن يكونوا على وفاق في الخلق وهـذا هو دائمـا في غاية الصعوبة . ولكن يمكن أن يعجب المرء لفيفا من الأشخاص متى لم يكن الأمر إلا بصدد المنفعة أو اللذة . لأنه يوجد دائما كثير من الناس مستعدّون لهذه العلاقات، وما يتبادلون

— الباب السادس — في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ . وفي الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٢ وإن مسئلة عدد الأصدقاء لم تعالج إلا هنا أما في المؤلفين الآخرين فانها مشار اليها فقط وبغاية الابهام .

§ ١ — ليس ممكنا — إن تحديد عدد الأصدقاء ينتج بالضرورة من طبائع الأشياء ذواتها .

— كما أن هذا ربما لا يكون حسنا — فان ميلا مقسما على هذا النحو يوشك أن يكون معرضا الى خطر أن يكون سطحيا .

§ ٢ — إنه ينبغي أيضا — إن الأدلة التي يقيمها أرسطو هي في غاية المتانة وإنها لنتيجة مشاهدة طويلة .

— المنفعـة أو اللذة — يمكن أن يعجب المرء عدّة أشخاص لفضيلة وكفاءته دون أن يكون مع ذلك صديقا لكل هؤلاء .

من المعروف على هذا النحو يمكن أن لا يلبث إلا لحظة. § ٣ — من هذين النوعين للصداقة الصداقة باللذة هي أزيد شبها بالصداقة الصحيحة متى كانت الظروف التي تولدها هي واحدة من جانب ومن آخر وأن يُسرّ كلا الصديقين بالآخر أو أن يعجبهما لهو واحد . هذا هو الذي يوجد صداقات الشبان لأنه على الخصوص في هذه الصداقات يكون السخاء وكرم القلب . وعلى ضدّ ذلك الصداقة بالمنفعة لا تكاد تكون خليقة إلا بنفس التجار .

§ ٤ — لا حاجة بأولي الحظ إلى علاقات المنافع بل حاجتهم الى علاقات الملاءمة وهـذا هو ما يجعلهم يريدون عادة أن يعيشوا مع بعض الأشخاص . نظرا إلى أن الناس لا يطيقون السآمة إلا أقل ما يمكنهم وأنه لا أحد في الواقع يحتمل على الدوام حتى الخير إذا كان الخير شاقا عليه ترى أهل الثراء يبتغون أصدقاء ملائمين . ربما كان خيرا لهم أن يطلبوا في أصدقائهم الفضيلة الى جانب الملاءمة لأنهم بذلك يكونون قد جمعوا كل ما يلزم للاصدقاء الحقيقيين . § ٥ — على أنه متى كان المرء في مركز رفيع كان له عادة أصدقاء أكثر تنوّعا فنهم أصدقاء نافعون وآخرون أصدقاء ملائمون . ولما كان من النادر جدا أن يجمع الأشخاص أعيانهم بين هاتين الميزتين كان الناس المثرون لا يكادون يبتغون الأصدقاء الملائمين الذين يكونون في آن واحد موصوفين

---

§ ٣ — من هذين النوعين للصداقة — هذا استطراد قليل الفائدة وليس إلا تكريرا لما قد مر .

— بنفس التجار — لان هذه الصداقة ليست في الواقع إلا ضربا من التجارة ، يحث فيها كل واحد على أن يربح بقدر ما يستطيع .

§ ٤ — اذا كان الخير شاقا عليه — إذن لا يكون الخير خيرا .

§ ٥ - أصدقاء أكثر تنوعا — ملاحظة محكمة يسهل التحقق منها في مجرى الحياة العادي .

بالفضيلة ولا الأصدقاء النافعين الذين يقومون فقط بالأمور الجميلة العظيمة . واذ يفكرون في لذتهم لا يبغون إلا أناسا محبوبين هينين أو أناسا حذاقا مستعدين دائما لتنفيذ ما يؤمرون به .

§ ٦ — ولكن هذه الكيوف كيوف التفكه والفضيلة قليلا ما تجتمع في شخص واحد . صدق ما قيل من أن الانسان الفاضل هو ملائم ونافع معا ولكن صديقا كاملا كهذا لا يرتبط البتة بانسان يفوقه بمركزه إلا أن يكون هو أيضا يفوق المثرى بفضيلته . وإلا فهو لا يستر انحطاطه بمساواة نسبية . ولكن لا يوجد على الغالب أناس يصيرون أصدقاء في هذه الأوضاع .

§ ٧ — حينئذ فالصداقات التي تكلمنا عليها آنفا هي مؤسسة على المساواة . فان كلا الصديقين يؤدى إلى الآخر الخدمات ذاتها وإن كليهما يضمر للآخر المقاصد بعينها أو على الأقل إنهما يتعاوضان مزية بأخرى . يتعاوضان مثلا اللذة بالمنفعة . ولكنا اضطررنا الى أن نبين أيضا أن هاتين الصداقتين هما ناقصتان بالحقيقة وقليلتا البقاء.

---

§ ٦ — هذه الكيوف — تكرير لما قيل آنفا .

— إلا أن يكون هو أيضا يفوق — يظهر أن هذا التفاوت يمكن أن يعد الرجل الغنى عوضا عن أن يقربه . ولكن اذا كان القلب لم يفسد بالثروة في الجانب أن فضيلة الواحد تعاوض ثروة الآخر. و إن الصداقة المعقودة على رغم هذه العوائق لا تستحق إلا احتراما متبادلا من الطرفين وما أندر هذه الصداقة كما قرر محق أرسطو.

§ ٧ — فالصداقات التي تكلمنا عليها آنفا — أى النوعين السفليين من الصداقة : صداقة اللذة وصداقة المنفعة . يعود أرسطو هنا من غير صلة بالموضوع الذى كان يظهر أنه قد تركه . ومن المحتمل أن في المتن بعض التشويش . فآخر هذا الباب كله يظهر أنه ليس في محله خصوصا لأن أرسطو يرجع في الباب التالى الى سلسلة المعاني التي قطعها طفرة .

ولما أن بهما مشابهة ومخالفة بينهما وبين شيء واحد بعينه أعنى الصداقة بالفضيلة فانهما تظهران على التناوب كلتاهما بكونهما صداقة وبعدم كونهما صداقة، فبمشابهتهما بصداقة الفضيلة يظهر أنهما صداقتان حقيقيتان . احداهما من حيث الملاءمة والأخرى من حيث المنفعة، وتلك مزية مزدوجة توجد أيضا فى صداقة الفضيلة . ولكن من جهة أخرى لما أن هذه الأخيرة لا تزعزعها النميمة وأنها باقية، فى حين أن تينكم الصداقتين المنحطتين سريعتا الزوال وأنهما مخالفتان فى نقط أخرى كثيرة فيمكن أن يرى أنهما ليستا بعد صداقتين لما بينهما وبين الصداقة الحقة من فروق شتى .

البـاب السابع

في الصداقات أو المحبات التي تتعلق بأولى الرفعة : الأب والابن ، الزوج والزوجة ، القاضي والأهالي — لأجل أن تتولد الصداقة وتبقى يلزم أن لا تكون المسافة بين الأشخاص كبيرة الى الافراط — علاقة الناس بالآلهة — مسئلة دقيقة يثيرها هذا الاعتبار .

---

§ ١ — هناك نوع آخر من الصداقة يتعلق بالرفعة ذاتها التي لواحد من الشخصين اللذين تربطهما ، مثال ذلك صداقة الوالد لولده وعلى العموم الأكبر سنا بالأصغر . وصداقة الزوج لزوجه وصداقة الرئيس أيا كان لمرءوسه . كل هـذه المحبات بينها فروق وليست هي عينها ، مثلا محبة الوالدين لأولادهم ومحبة الرؤساء لرعاياهم بل ليست محبة متماثلة محبة الأب لابنه ومحبة الابن لأبيـه ولا محبة الزوج لزوجه ومحبة المرأة لبعلها . كلٌّ من هؤلاء له فضيلته الخاصة وله وظيفته ، ونظرا الى أن الأسباب التي تهيج حبهم هي مختلفة فمحباتهم وصداقاتهم ليست أقل اختلافا. § ٢ — إنها ليست إذن إحساسات متماثلة تحصل من طرف ومن آخر بل قد لا يلزم البتة السعي في تحصيلها إذ يؤدّى الأولاد الى والديهم ما يجب لمن أعطونا الحيـاة ، وإذ يؤدّى الوالدون الى أولادهم ما يجب نحو الأولاد ، فالمحبة والصداقة هي بينهم على أتم مايكون من المتانة . وهي كل ما يجب أن يكون . في كل أنواع المحبة التي يكون فيها لأحد الطرفين على

— الباب السابع — في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٣ و ٤

§ ١ — صداقة الوالد لولده — قد احتفظت بلفظ الصـداقة لأدل على آثار الأفكار الاغريقية على "المحبة" . ولكن الأولى أن يقال العشق أو المحبة . ومع ذلك فقد استعملت أكثر من مرة لفظ "المحبة" .

§ ٢ — لمن أعطونا الحياة — يمكن أن يرى بهذه الفقرة وبكثير غيرها في أفلاطون أن الإحساسات العائلية لم تكن مجهولة في الأزمان القديمة كما يريد أن يقرّره بعضهم .

آخر فضل ما يلزم أيضا أن يكون إحساس الحب متناسبا مع مركز من يجده . على هذا مثلا فالرئيس يجب أن يكون محبوبا أشدّ مما هو محب . وكذلك بالنسبة للانسان الأكثر نفعا وبالنسبة لكل أولئك الذين لهم سلطة ما لأنه اذا كانت المحبة متناسبة مع أهلية كل واحد من الأشخاص فانها تصير ضربا من المساواة التى هى شرط أساسى للصداقة .

§ ٣ — ذلك بأن المساواة ليست البتة شيئا واحدا فى أمر العدل وفى الصداقة. فان المساواة التى تحل المحل الأوّل فيما يتعلق بالعدل هى المساواة المتناسبة مع استحقاق الأشخاص . والثانية هى المساواة التى هى متناسبة مع الكم . والأمر على ضدّ ذلك فى الصداقة فان الكمية هى التى تحل المحل الأوّل والاستحقاق لا يأتى إلا فى المحل الثانى . § ٤ — وهذا هو ما يشاهد بلا عناء فى الأحوال التى تكون فيها المسافة بين الأشخاص بعيدة جدّا من جهة الفضيلة أو من جهة الرذيلة أو من جهة الثروة أو من جهة شىء آخر . فانهم بهذه المثابة تنقضى صداقتهم ولا يظنونهم بعد ذلك أهلا لأن يعقدوها . وهذا ظاهر على الأخص جدّا فيما يختص بالآلهة لأن لهم علوا غير متناه فى كل نوع من أنواع الخير . ويمكن أن يشاهد أيضا شىء مشابه لهذا بالنسبة للملوك فان الانسان هو أنزل منهم فى أمر الثروة الى حدّ أنه لا يستطيع حتى أن يريد أن يكون صديقهم، كما أن الناس الذين ليس لهم مكانة لا يفكرون فى امكان صيرورتهم أصدقاء للرجال الأعلين والأحكمين .

§ ٣ — أمر العدل — راجع ما مر فى ك ٥ ب ٣ ف ١

— فان الكمية — لا شك فى أنه يقصد المحبة . وإلا فربما كان لفظ "الكمية" يجب أن يؤخذ على أوسع معانيه أيا كان الشىء الذى تنطبق عليه سواء أ كان هو القوّة أم الثروة أم النبوغ الخ .

§ ٤ — بالنسبة للملوك — يلزم أن يذكر أن أرسطو قد عاش زمانا طويلا خليطا لفيليبوس وللاسكندر .

§ ٥ — ربما لا يمكن وضع حدّ مضبوط فى كل هـذه الأحوال ولا ان تقال بالضبط النقطة التى فيها يمكن أيضا أن يكون الرجلان صديقين . حتى أنه من الممكن حذف كثير من الشروط التى ترتب الصداقة وأنها مع ذلك تبقى ، ولكن متى عظم البعد جدّا كالبعد بين الآلهة والانسان فالصداقة لا يمكن أن تبقى. § ٦ — من أجل ذلك أمكن وضع هذه المسئلة مسئلة معرفة ما إذا كان الأصدقاء يتمنون حقيقة لأصدقائهم أعظم الخيرات مثلا أن يصيروا آلهة . لأنه حينئذ تنقطع صداقتهم وإياهم حتى ولا ما إذا كانوا يستطيعون أن يتمنوا لهم أبدا خيرات ولو أن الأصدقاء يرغبون فى خير من يحبونهم . ولكن إذا حق القول بأن الصديق يريد خير صديقه لأجل الصديق نفسه لزم أن يزاد أن هذا الصديق يجب أن يبقى فى الحالة التى هو فيها فانما يُتمنى له أعظم الخـيرات باعتبار أنه إنسان . بل ربمـا سوف لا يُتمنى له كلها بلا استثناء ما دام أن كل واحد منا على العموم إنمـا يريد الخير لنفسه قبل كل شىء .

---

§ ٥ — كالبعد بين الآلهة والانسان — تكرير لما قيل آنفا .

§ ٦ — وضع هذه المسئلة — هذه النقطة كما يرى من الدقة بموضع وتكاد لا تتعلق بنظرية الصداقة . على أن أرسطو ليس هو واضع هذه المسئلة بل لم يزد على أنه ذكَّر بها .

الباب الثامن

على العموم يؤثر المرء أن يكون محبوبا على أن يكون محبا – دأب المَلِق – في العلة التي تجعل الناس يبغون الحظوة لدى من هم أولو مركز رفيع – مثل الحب الأمي – مبادلة المحبة هي على الخصوص متينة متى كانت مبنية على الأهلية الخاصة لكلا الصديقين – العلاقة بين الناس غير المتساوين – سخرية العشاق – علاقات الأضداد – أنهم لا يميل أحدهم نحو الآخر، بل هم يميلون الى الوسط القيم .

§ ١ – إن أكثر الناس، ويحركهم ضرب من الطمع، يظهر أنهم يؤثرون أن الغير يحبهم على أن يُحبوا هم أنفسهم . ومن أجل ذلك ترى الناس على العموم يحبون المَلِقين . فان الملق هو صديق لمن هو أرفع قدرا منه أو على الأقل يتصنع أن يكون نحوك في حالة انحطاط ويتكلف أنه يحب أكثر من أنه محبوب . § ٢ – غير انه متى كان الانسان محبوبا يظهر أنه أقرب الى أن يكون محترما والاحترام هو مايرغب فيه أكثر الناس . على أنه إذا كان الانسان يبغي الاحترام الى هذا القدر فذلك لا للاحترام نفسه ولكن على الخصوص لنتائجه غير المباشرة . العامي لا يفرح هكذا بأن يكون مرعي الجانب عند الناس الذين لهم قدر رفيع إلا من أجل الآمال التي تعطيه إياها هذه الرعاية . يظن المرء أن سيحصل على ما يريد من أولئك الكبراء متى مسته

– الباب الثامن – في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٣ و ٤

§ ١ – ويحركهم ضرب من الطمع – قد تكون الكلمة أقوى من مدلولها وإن كانت الفكرة محكمة . فان هذا الطمع ليس في الحقيقة إلا الحب الذاتي .

§ ٢ – والاحترام هو ما يرغب فيه أكثر الناس – إن رغبة الاحترام هي في ذاتها مشروعة وممدوحة جدّا . ولكنها على المعنى الذي يقصده هنا أرسطو حساب مدبر . ومن ثم يكون هذا الاحساس أقل شرفا .

– من أجل الآمال – هذا هو ما يفسر الاحترام الذي يحفّ عادة الأغنياء من غير أن تعلم الأسباب الفاعلة في هذه الحالة

الحاجة . ويمرح من دلالات الاعتبار التى يظهرونها باعتبار أنها علامة على عطفهم المستقبل . § ٣ — غير أنه متى رغب الانسان فى احترام النـاس الأخيار أولى البصرة فانه يريد أن يثبّت فى أنفسهم رأيهم فيه . يفتننا حينئذ أن يعترف بفضلنا لأن لنا ثقة بقول أولئك الذين يصدرون حكمهم فى أمرنا . ويفتننا أيضا أن نكون محبوبين لديهـم حبا لذاته بل ربمـا يقال إننا نذهب الى غاية أن نؤثر الحب على الاحترام وإن الصداقة تصبح حينئذ مرغوبا فيها لا لشىء بل لذاتها وحدها .

§ ٤ — على أن الصـداقة يظهر أنها تنحصر على الخصوص فى ان الصـديق يحبُّ أكثر من أن يكون محبوبا . ودليـله هو اللذة التى تشعر بها الأمهات عنـد الاسراف فى حبهن وقد شوهد كثير منهن وقد اضطررن الى ترك أولادهن يرضيهن أن يحببنهم أيضا لمجرد أنهن يعلمن أنهـم منهن حتى دون أن يبغين الحصول على مقابل هـذه المحبة لأن معاوضة الاحساسات المتبادلة لم تكن ممكنة بعد ولا يبغين لأنفسهن شيئا إلا أن يرين أولادهن قادمين . وهن مع ذلك ما زلن يحببنهم بشغف مع أن هؤلاء الأولاد فى جهلهم لم يستطيعوا أن يؤدوا شيئا ممـا يجب لأم .

§ ٥ — لمـا كانت الصداقة منحصرة أكثر فى أن يحب المرء من أن يكون محبوبا

---

§ ٣ — احترام الناس الأخيار — هذه الفكرة غامضة قليلا وقلقة فى صيغتها . إن أرسطو يريد أن يقول إن الأنسان اذا عرف أن يستحق احترام الأخيار فقـد يؤثر محبتهم على احترامهم ذاته . وهذا التفصيل ربما كان دقيقا لأنه بين الأخيار تكاد المحبة لا تفارق الاحترام . واذا وصل المرء الى أن يُحتقر أو شك أن لا يكون محبوبا مهما كان العطف المفروض فى العلاقة الاولى .

§ ٤ — على أن الصداقة — يلزم ادّكار ما قد قيل آنفا على المعنى الواسع الذى يجب أن تعنى به كلمة الصداقة . وربمـا كان أحسن أن تترجم فى هذه الفقرة بكلمة « الحب » .

— وقد اضطررن الى ترك أولادهن — يمكن أن يرى كل يوم مصداق ما يقوله هنا أرسطو .

وكان الناس الذين يحبون أصدقاءهم هم فى أعيننا حقيقون بالمدح يظهر أن الحب يجب أن يكون هو الفضيلة الكبرى للاصدقاء . وينتج أنه كلما كانت المحبة تبنى على الاستحقاق الشخصى لكل واحد من الصديقين كان الاصدقاء أوفياء وكانت علاقتهم متينة وباقية . § ٦ — وعلى هذا يكون الناس الذين هم مع ذلك بينهم عدم المساواة أظهر مايكون يمكن أن يكونوا أصدقاء . فان احترامهم المتبادل يصيرهم متساوين . والمساواة والمشابهة هما الصداقة . خصوصا متى كانت هذه المشابهة هى مشابهة فى الفضيلة لأنه حينئذ متى كان الصديقان ثابتين فكما أنهما كذلك بذاتيهما يكونان أيضا ثابتين كلاهما بالنسبة للآخر . إنهما لا حاجة بهما البتة الى الخدمات المخزية وهم لا يؤدّون منها شيئا . بل ربما يمكن أن يقال إنهم يمنعونها لأن خاصة الرجال الفضلاء أن يقوا أنفسهم بأنفسهم من الخطايا وأن يعرفوا وقت الحاجة أن يوقفوا خطايا أصدقائهم . أما الأشرار فلاشىء عندهم من هذا الثبات ولأنهم لا يلبثون لحظة واحدة أشباها لأنفسهم لا يصيرون أصدقاء إلا لحظة ولا يرتاحون إلا الى دعارتهم المتبادلة . § ٧ — إن الأصدقاء الذين هم مرتبطون برابط المنفعة أو اللذة يمكثون أطول من ذلك بقليل أعنى يمكثون ما أمكنهم أن يكسب أحدهم من الآخر لذة أو منفعة . إن الصداقة بالمنفعة يشبه أن تتولد على الخصوص من المفارقة مثلا بين

---

§ ٥ — يظهر ان الحب — دون أن يكون المحب محبوبا .

— وينتج — الفكرة صادقة ولكن يمكن أن يجد المرء أن النتيجة ليست ضرورية منطقيا .

§ ٦ — احترامهم المتبادل يصيرهم متساوين — فكرة دقيقة جدا وحقة ولكن على شرط أن تكون المحبة حادة من كل من الطرفين ، وإلا سرعان ما ظهر عدم المساواة .

— فكما أنهما كذلك بذاتيهما — فى فضلهما وفضيلتهما .

§ ٧ — الأصدقاء الذين هم مرتبطون — تكرير لما قيل آنفا عدة مرات .

— تتولد على الخصوص من المفارقة — ملاحظة محكمة تؤكد الأمثلة التى يذكرها أرسطو .

الفقير والغنى، بين الجاهل والعالم كما لو نقص المرء شيء يرغب فيه فهو مستعد لتحصيله بأن يعطى شيئا آخر عوضا له . ربما يمكن أيضا أن يساق فى هذه الزمرة العاشق وموضوع العشق، والجميل والقبيح إذ يرتبطون بعضهم ببعض . وهذا هو ما يجعل العشاق هكذا مسخرة باعتقادهم انهم يجب أن يُحَبوا كما يحبون هم أنفسهم . لا شك فى أنهم إذا كانت لهم قابلية أن يحبوا على سواء فلهم الحق فى تقاضى المقابل ولكن إذا لم يكن لديهم شىء يستأهل فى الحقيقة أن يحب فان تقاضيهم المقابل لا يمكن أن يكون إلا سخرية . § ٨ — ومع ذلك قد يجوز أن الضدّ لا يرغب بالضبط فى الضدّ بالذات وأنه لا يرغب فيه إلا بالواسطة . وفى الواقع أن الرغبة تميل فقط للحدّ الأوسط أى للوسط . لأن هذا هو فى الحقيقة الخير، ومثلا فى موضوع آخر اليابس لا يميل إلى أن يصير رطبا بل يميل الى حالة متوسطة وكذلك بالنسبة للحار وبالنسبة للبقية . ولكن لا نسترسل فى هذا الموضوع الذى هو أبعد ما يكون عن الموضوع الذى نريد معالجته هنا .

— العاشق وموضوع العشق — من الغريب أن يتكلم على هذه العلاقات الكريهة مع السهولة التى يتكلم بها على العلاقات المؤسسة على الفضيلة والجدارة .

§ ٨ — هذا الموضوع الذى هو أغرب ما يكون — الواقع أن هذه المناقشة تعلق بالأولى بعلم الطبيعة . فان نظرية الأضداد قد عالجها أرسطو فى المنطق وفى ما وراء الطبيعة . وأهميتها فى علم الأخلاق قليلة .

الباب التاسع

روابط العدل بالصداقة فى كل صورها – القواعد العامة للجماعات أيا كانت – كل المجتمعات الخاصة ليست الا أجزاء للجتمع الكبير السياسى – كل فرد فى المملكة يشاطر فى المنفعة العامة التى هى غرض المجتمع العام – المواسم – القرابين – الموائد – منشأ الأعياد المقدسة .

§ ١ — يظهر كما قيل فى البداية أن الصداقة والعدل يخصان الموضوعات الواحدة بعينها وينطبقان على الكائنات الواحدة بعينها . ففى كل مجتمع كيفما كان يوجد العدل والصداقة معا على درجة ما . وعلى هذا يعامل كأصدقاء أولئك الذين هم معك فى الملاحة وأولئك الذين يقاتلون بجانبك فى الحرب ، و بالجملة كل أولئك الذين هم معك فى مجتمعات من أى نوع كان . بقدر ما يمتد المجتمع يمتد أيضا مقدار الصداقة لأن هذه هى أيضا حدود العدل نفسه . لقد صدق المثل "كل شىء مشاع بين الاصدقاء" ما دامت الصداقة تنحصر على الخصوص فى الاجتماع والعيشة المشتركة (الروكية)

§ ٢ — كل شىء مشاع كذلك بين الاخوة بل بين الرفقاء . فى العلاقات الأخرى ملكية كل واحد هى منفصلة ومع ذلك فانها تضيق أكثر قليلا بالنسبة لهؤلاء وأقل قليلا بالنسبة لأولئك لأن الصداقات هى أيضا تقبل الأكثر والأقل فى حدتها .

— الباب التاسع — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وك ٢ ب ١٣ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٩

§ ١ — كما قيل فى البداية — من هذا الكتاب . راجع ما مر ب ١ ف ٤

— ففى كل مجتمع — مبدأ أرسطو سياسته بوضع هذا المبدأ : أن كل مملكة ليست الا اجتماعا .

— كيفما كان — يذكر أرسطو عدة أمثلة قبل الكلام على المجتمع السياسى الذى هو أهم اجتماع وأوسعه .

— كل شىء مشاع بين الأصدقاء — مثل ينسب ضربه الى الفيثاغورثيين .

§ ٢ — تضيق أكثر — هذه ملاحظة فى وسع كل ما أن يحد صداقتها فى علاقاته الشخصية .

§ ٣ — و إن روابط العدل والحقوق لا تختلف عن ذلك فى شىء فان هذه الروابط ليست هى نفسها بين الوالدين والأولاد و بين الاخوة بعضهم نحو بعض ولا بين الرفقاء ورفقائهم ولا بين الأهالى ومواطنيهم و يمكن أيضا تطبيق هذه التصورات على جميع أنواع الصداقات الأخرى . ٤ — كذلك المظالم تختلف بالنسبة لكل واحد منهم وتكون أعظم أهمية كلما كانت موجهة الى أصدقاء أشد خلطة . مثلا تجريد رفيق من ثروته أكثر خطورة من تجريد مواطن . وترك أخ أشدّ خطورة من ترك مواطن ليس غير . وضرب المرء أباه أعظم إثما من ضرب أى شخص آخر . و إن واجب العدل يزداد طبعا مع الصداقة لأن كليهما ينطبقان على الأشخاص أعيانهم و يميلان إلى أن يكونا متساويين .

§ ٥ — على أن جميع المجتمعات الخصوصية لا يظهر إلا أنها أجزاء للجتمع السياسى . فان الناس يجتمعون دائمـا لتحصيل منفعة عامة وكل واحد ينتفع من المرافق بالنصيب النافع لوجوده الخـاص . إن المجتمع السياسى ليس له بالبداهة غرض إلا المنفعة المشتركة سواء أكانت لمبدئه عند التكون أم لحفظه بعد ذلك . وهذا هو ما يبتغيه الشارعون ليس غير . والعـادل فى عرفهـم هو ما كان مطابقا للنفعة العـامة .

---

§ ٣ — والحقوق — زدت هذه الكلمة لاتمـام الفكرة وايضاحها .

§ ٤ — المظالم — ان الرابطة الدقيقة والحقة بين العدل وبين الصـداقة هى أظهر من ذلك أيضا فى الأضداد . فان المظالم التى ترتكب فى حق من شأنهم أن يكونوا محبوبين هى ممقوتة بمقـدار ما تكون الخدمات التى تؤدى اليهم ممدوحة .

§ ٥ — أجزاء للجتمع السياسى — هذا مبدأ يصلح لتحديد الجمعيات الجزئية وتنظيمها عند الحاجة فانها لا ينبغى لها أن تشرع فى شىء ضد المجتمع الكبير التى هى أجزاؤه .

— المنفعة المشتركة — هاك الآن قاعدة الاجتماع العام فانه لا يجوز أن يدور إلا على منفعة الأفراد جميعهم لا على منفعة بعض الأفراد . على أن هذه مبادئ قد فصلها أرسطو فى السـياسة تفصيلا . بل هى أساس السياسة المتين . و يمكن أن تصادف أيضا فى أفلاطون .

§ ٦ — والمجتمعات الأخرى لا ترمى إلا الى تحقيق أجزاء من هذه المنفعة الكلية . وعلى هذا فالملاحون يخدمونها فيما يتعلق بالملاحة سواء أكانت لتحصيل الثروات أم لأى غرض آخر . والجند يخدمونها فيما يتعلق بالحرب مدفوعين إما بالرغبة فى المال وإما بالرغبة فى الظفر وإما بإخلاصهم للملكة . يمكن أن يقال هذا القول عن الناس الذين هم مجتمعون فى قبيلة واحدة أو فى ولاية واحدة . § ٧ — إن بعض هذه المجتمعات يظهر أن لا غرض لها إلا اللذة، مثال ذلك مجتمعات الموائد الحافلة ومجتمعات المآدب التى يقوم فيها كل واحد بنصيبه . إنها تتألف لتقريب قربان بالاشتراك أو للذة الوجود بعضهم مع بعض . ولكن كل هذه المجتمعات هى مندرجة على ما يظهر تحت المجتمع السياسى مادام أن هذا المجتمع الأخير لا يسعى فقط الى المنفعة الحالية بل إلى منفعة حياة الأهالى بأسرها . إنهم بتقريبهم القرابين يؤدون تعظيما للآلهة فى هذه الحفلات الحافلة وفى الوقت عينه يؤتون أنفسهم راحة يتذوقونها بلذة . فى الأزمان القديمة كانت تضحى الضحايا وتقام الاحتفالات المقدسة بعد جنى الأثمار فكانت كباكورات يقدمونها للسماء لأنها كانت فى فصول السنة التى فيها يكونون أكثر بطالة . § ٨ — على هذا إذن أكرر أن جميع المجتمعات الخاصة لا يظهر إلا أنها أجزاء للمجتمع السياسى وبالتبع تكون جميع الروابط والصداقات كاسية مميز هذه المجتمعات المختلفة .

§ ٦ — إلا إلى تحقيق أجزاء من هذه المنفعة الكلية — من المحال ايضاح العناصر المختلفة للجمعية بأجلى من هذا .

— بالرغبة فى المال — فقد كان استئجار العسكر معروفا من قبل أرسطو بزمان طويل . غير أنه ربما يريد أن يتكلم فقط على حرص العسكرى على السَّلَب .

§ ٧ — يظهر أن لا غرض لها — والواقع أن لها أغراضا أرفع من اللذة . فانها تنفع فى حفظ الاحساسات السياسية والدينية فى نفوس أهل المدينة وإيقاظ نفوسهم بتبادل الأفكار المؤدية الى الاتحاد والوئام .

— تحت المجتمع السياسى — الذى بدونه لا يكون لها محل من الوجود .

الباب العاشر

اعتبارات عامة على الأشكال المختلفة للحكومات : الملكية ، الارسطقراطية ، التيمقراطية أو الجمهورية — فساد هذه الاشكال الثلاثة : حكومة الطاغية . الاليغارشية والديماغوجية — تعاقب الأشكال السياسية المختلفة — مقارنة الحكومات المختلفة بالمجتمعات المختلفة التي تقدمها العائلة — علاقات الوالد بأولاده — السلطة الأبوية عند الفرس — علاقات الزوج بزوجه . علاقات الأخوة بعضهم ببعض .

§ ١ — توجد ثلاثة أنواع من الدساتير ومن أنواع الزيغ بعددها أشبه بفساد لكل منها . الأولان هما الملكية والارسطقراطية والثالث هو الدستور الذى لابتنائه على نصاب مالى قليل أو كثير يمكن بسبب هذا الظرف نفسه أن يسمى تيمقراطية وهو ما يسمى فى العادة الجمهورية . § ٢ — إن خير هذه الحكومات هى الملكية وشرها التيمقراطية . زيغ الملكية هو حكومة الطاغية فان كلتا الاثنتين حكومة فرد ولكنهما مع ذلك مختلفتان جد الاختلاف . فالطاغية لا يرى إلا الى منفعته الشخصية وأما الملك فلا يفكر الا فى منفعة رعاياه . فان الملك لا يكون ملكا فى الحق اذا لم يكن البتة مستقلا استقلالا كاملا وأرقى من سائر الأهالى فى كل نوع من الخيرات والمزايا . وان رجلا وضع فى هذا المركز السامى لا حاجة به إلى شىء

— الباب العاشر — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٩ و ١٠

§ ١ — توجد ثلاثة أنواع من الدساتير — توجد هذه المبادئ فى السياسة ك ٣ ب ٤ و ٥ ص ١٤١ وما بعدها من ترجمتى الطبعة الثانية .

§ ٢ — وشرها — بعد ذلك بقليل سيضع أرسطو حكومة الطاغية تحت التيمقراطية .

— فالطاغية لا يرى — راجع وصف الطاغية والنسب التى بينه وبين الملك . السياسة ك ٨ ب ٩ ص ٤٦٤ من ترجمتى الطبعة الثانية .

أيا كان، فلا يمكن حينئذ أن يفكر فى منفعته الخاصة بل لا يفكر الا فى منفعة الرعايا الذين يحكمهم . وان ملكا ليس له هـذه الفضيلة لا يكون الا ملك ضرورة انتخبه الأهالى . وان حكومة الطاغية هى على الخصوص ضد هذه الملكية الحقة . فالطاغية لا يسعى الا الى مصلحته الشخصية، وما هذا كاف ليوضح خير توضيح ممكن أن هذه الحكومة هى أقبح جميع الحكومات ذلك بأن مقابل الأحسن فى كل جنس هو الأقبح .

§ ٣ — الملكية متى فسـدت تنقلب الى حكومة الطاغية لأن حكومة الطاغية ليست الا فساد الملكية والملك الخبيث يصير طاغيـة . ويغلب أيضا أن تنقلب الحكومة من الأرسطقراطية الى الأوليغارشية بفساد الرؤساء الذين يقتسمون بينهم الثروة العامة ضد كل عدل ويخصون أنفسهم اما بجميع أموال الأمة العمومية واما على الأقل بالجزء الأعظم منها ويبقون السلطان دائما فى أيدى من هو فى أيديهم باعيانهم ويضعون الثروة فوق كل ماعداها . وعوضا عن أن يكون الحاكمون من أكفأ الأهالى وأشرفهم يتولى الحكم أناس قليلو العدد كثيرو الشرور . وآخرا يزيغ نظام التيمقراطية إلى الدمقراطية وهما شكلان سياسيان متماسان ومتجاوران . فان التيمقراطية مقبولة عند الجمهور وجميع الذين يشملهم النصاب المعين يصيرون بذلك وحده سواسية . على أن الدمقراطية هى مع ذلك أقل هذه الزيوغ الدستورية قبحا لأنها لا تبعد عن شكل الجمهورية الا قليلا .

— انتخبه الأهالى — الذين لا يعرفون أن يميزوا الأهلية الحقة ولا ممعتهم الحقة .

§ ٣ — الملكية متى فسـدت — يمكن أن يرى أن أرسطو يطيل فى هـذه التفاصيل التى لا علاقة لها بالمسئلة التى يناقشها الآن . إذ الأمر هنا بصدد الصور المختلفة التى تتشكل بها الصـداقة تحت أنواع الحكم المختلفة .

تلك هى قوانين التغيير الذى يلحق الممالك غالبا . وإنها بما تعانى من التعديلات المتتابعة يقل زيغها بقدر الممكن عن مبدئها .

§ ٤ — ربما يوجد فى العائلة نفسها مشابهات لهذه الحكومات المختلفة وضروب من نماذجها . فان اجتماع الأب وأولاده فيه شكل الملكية لأن الأب يعنى بأولاده ومن أجل ذلك أمكن هوميروس أن يسمى المشترى "أبا الناس والآلهة" . حينئذ فالملكية ترمى إلى أن تكون سلطة أبوية . الأمر على ضد ذلك عند الفرس فان سلطة الأب على عائلته هى سلطة طغيان . فعندهم أن أولادهم عبيد وسلطة السيد على عبيده سلطة طغيان حتما . وفى هذه الجمعية منفعة السيد وحدها هى المطلوبة . على أن هذه السلطة يظهر لى أنها شرعية وصالحة ولكن السلطة الأبوية كما يطبقها الفرس فاسدة تماما لأن السلطة يجب أن تختلف باختلاف الأشخاص

§ ٥ — جماعة الزوج وزوجه تؤدى صورة حكومة أرسطقراطية . فان الرجل فيها له

— تلك هى قوانين التغيير — يلزم أن يراجع كل هذا بالتفصيل فى نظرية الثورات فى الكتاب الثامن والأخير من السياسة .

§ ٤ — فى العائلة نفسها — هذا المعنى هو من عند أرسطو . فان أفلاطون على ضدّ ذلك يجد نماذج الأشكال المختلفة للحكومة فى الأخلاق المختلفة للافراد .

— هوميروس — هذا اللقب يلقب به غالبا المشترى فى الالياذة وفى الأوديسية . وأن أرسطو لينبه هذا التنبيه ويستشهد كذلك بهوميروس فى السياسة ك ١ ب ٥ ف ٢ ص ٤٣ من ترجمتى الطبعة الثانية .

— على ضدّ ذلك عند الفرس — هذه ليست هى الفكرة التى يعطيها إياها اكسينوفون فى "سيروبيدى" .

— وسلطة السيد على عبيده — راجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٦ ص ٢٢ من ترجمتى الطبعة الثانية .

§ ٥ — جماعة الزوج والزوجة — راجع السياسة ك ١ ب ٥

— صورة حكومة أرسطقراطية — يلحق أرسطو فى السياسة جماعة الزوجية بالحكومة الجمهورية .

القوامة طبقا لحقه وفى الأشياء التى يلزم أن يكون الأمر فيها للرجل فقط ، وهو يترك للمرأة كل ما لا يلائم إلا جنسها . لكن متى ادعى الرجل أن له الكلمة العليا فى كل شيء بلا استثناء فانها تنقلب إلى الأوليغرشــية . وإذن يكون عمله مضادا للحق . إنه بذلك ينكر مركزه ولا تكون له القوامة بعد باسم تفوقه الطبيعى . أحيانا يقع أن النساء هن اللواتى يكن صواحب الأمر متى جئن بميراث عظيم . ولكن هذا التسلط الغريب لا يجيء من الأهليــة بل هو ليس إلا نتيجة الثروة والقوة التى تؤتيها كما يقع فى الأوليغرشية . § ٦ — إن جمــاعة الاخوة تمثـل الحكومة التيمقراطية لأنهم متساوون إلا إذا كان هناك مع ذلك فرق عظيم فى السن لا يسمح بأن توجد بينهم صداقة أخوية حقيقية . أما الدمقراطية فانها توجد على الخصوص فى العائلات والبيوت التى ليست محكومة بسيد لأن الجميع حينئذ يكونون متساوين ، وأيضا فى العائلات التى فيها الرئيس شديد الضعف بحيث يترك لكل واحد القدرة على أن يفعل كل ما يريد .

— وفى الأشياء — لايمكن أن يفهم الانسان جماعة الزوجية بأحسن من هذا الفهم . فان كلا الزوجين له حدوده ، ولا يكون جور أحدهما على الآخر إلا مضرا بالحياة الزوجية .

— ينكر مركزه — انتقاد محكم عميق . فمتى كان الزوجان كلاهما مستقيمى العقل فانهما يطبقان من تلقاء نفسيهما القواعد التى ترسمها لهما الفلسفة هنا والتى تنتج من طبائع الأشياء ذاتها ، وانى أوصى بهذه الأسطر الجليلة إلى تفكير العقول الناضجة .

§ ٦ — التيموقراطية — التى خلطها أرسطو آنفا بحكومة الجمهورية .

— أما الدمقراطية — ربما كان أحسن من ذلك أن يقال : " الديماغوجية " . راجع تعليقاتى على ترجمتى للسياسة فى الصحيفة ١٤٨ من الطبعة الثانية ك ٣ ب ٥ ف ٤

— القدرة على أن يفعل كل ما يريد — هــذا ضرب من الأباحية الديماغوجية . وإن أرسطو سيعود الى هذه المعانى فى الباب الآتى .

البـاب الحادى عشر

تحت الحكومات المختلفة الأشكال إحساسات الصداقة والعدل هى دائما متناسبة بعضها مع بعض – الملوك رعاة الأمم . نعم الاجتماع الأبوى – محبة الزوج زوجه هى ارستقراطية – محبة الإخوة بعضهم بعضا هى تيمقراطية – حكومة الطاغية هو الشكل السياسى الذى فيه المحبة والعدل أقل ما يكون – الدمقراطية هى الشكل الذى فيه هذه الاحساسات أكثر ما يكون .

---

§ ١ – الصداقة فى كل شكل من أشكال هذه الممالك أو الحكومات تتسلط بمقدار ما يتسلط العدل . فان الملك يحب رعاياه بسبب علوه الذى يسمح له بأن يتفضل عليهم لأنه يسعد الناس الذين يحكمهم ما دام أنه بماله من الفضائل الممتاز بها يعنى بتصييرهم سعداء عناية الراعى بقطيعه . وعلى هذا المعنى يسمى "هوميروس" "أغا ممنون" "راعى الأمم" . § ٢ – تلك هى أيضا السلطة الأبوية، والفرق الوحيد هو أن نعم الأب هى على ذلك أعظم قدرا . إنما الوالد هو واهب الحياة أنه واهب ما هو معتبر أكبر النعم . إنما الوالد هو الذى يعطى أولاده الغذاء والتربية . عناية يمكن أن تستند أيضا الى أصول أسن من الوالد لأن الطبع يريد أن يحكم الأب أبناءه والأصول الفروع والملك رعاياه . إن إحساسات المحبة والصداقة هذه تنتج من تفوق أحد الطرفين وهذا هو الذى يحملنا على تعظيم والدينا .

– الباب الحادى عشر – فى الادب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الادب الى أويديم ك ٧ ب ٩ و ١٠

§ ١ – الصداقة فى كل شكل من أشكال هذه الممالك – هذا هو ما يفسر الاستطراد الطويل الذى سبق و يبرره بالجزء .

– يسمى هوميروس أغا ممنون . هذا لقب طالما لقب به ملوك آخرون غير أغا ممنون .

§ ٢ – نعم الأب هى على ذلك أعظم قدرا – هذا مدح جميل للأبوة .

– وهذا هو الذى يحملنا على تعظيم والدينا – إن التعظيم الذى يسدى الى الوالدين يمكن أن يكون مستقلا عن المحبة التى يشعر بها لهما . بل هو متعلق، للسبب الذى بينه هنا أرسطو، بعلو مكانتهما الحاضر أو الماضى

إن العدل كالمحبة ليس متساويا فى جميع هذه الروابط . ولكنه يتناسب مع استحقاق كل واحد كما هو الحال على الاطلاق فى أمر المحبة . § ٣ — فحب الزوج زوجه هو إحساس مشابه تماما للاحساس الذى يتسلط فى الارسطقراطية . فان المميزات الأصلية فى هذه الجمعية تسند الى الاستحقاق وتكون للأكثر استحقاقا وكل امرئ فيها يحصل على ما يلائمه . كذلك تكون اقامة العدل على هذه النسب . § ٤ — صداقة الاخوة تشبه صداقة الرفقاء ، فانهم متساوون ومن سنّ واحدة تقريبا . ومن ثمّ فانهم عادة على تربية واحدة وأخلاق واحدة . فى الحكومة التيمقراطية محبة الأهالى بينهم قد تشبه المحبة التى توجد بين الاخوة . فان الأهالى فيها يميلون الى أن يكونوا جميعا سواسية أخيارا . والحكم فيها بالتبادل وبالتساوى التام، وكذلك محبة الأهالى بعضهم لبعض . § ٥ — ولكن فى الاشكال الفاسدة لهذه الحكومات كما أن العدل يتضاءل تدريجا تتضاءل المحبة والصداقة أيضا، وحيث يوجد منها القدر الأقل فذلك فى أقبح هذه الاشكال السياسية . على ذلك ففى حكومة الطاغية لا يوجد من الصداقة بعدُ أو يوجد منها شيء قليل لأنه حيث لا يكون من قدر مشترك بين الرئيس والمرءوسين فلا محبة ممكنة ولا عدل . انه لم يبق بينهم إلا رابطة الصانع بالآلة

---

§ ٣ — فحب الزوج زوجه — راجع الباب السابق ف ٥

§ ٤ — صداقة الاخوة — كالتعليق على الفقرة السابقة .

— بالتبادل وبالتساوى التام — هذا هو ما يجعله أرسطو دائما الوصف المميز لحكومة الجمهورية التى يسميها هنا التيمقراطيه .

§ ٥ — العدل يتضاءل تدريجا — يقع ما صدق هذه الفكرة العميقة خصوصا على حكومات أيامنا هذه كما وقع ما صدقها على الحكومات الاغريقية .

رابطة الروح بالبدن، رابطة السيد بالعبد . ان كل هذه الأشياء نافعة من غير شك لمن يستخدمها ولكنه ليس البتة صداقة ممكنة نحو الأشياء غير الحية كما أنه لا يوجد بينها عدل كما لا يوجد بين الرجل والحصان أو الثور بل بين السيد والعبد من جهة كونه عبدا . ذلك لأنه ليس بين هذه الكائنات قدر مشترك . فالعبد ليس إلا آلة حية كما أن الآلة هي عبد غير حي . § ٦ — فمن جهة كونه عبدا لا يمكن أن يوجد شيء من الصداقة نحوه . انه لا يوجد منها الا من جهة أنه انسان . ذلك في الواقع بأن روابط العدل تترتب من جانب كل رجل الى ذلك الذى يمكن أن يشاطره في قانون وفي اتفاق مشتركين . ولكن روابط الصداقة لا تترتب الا من جهة أنه انسان . § ٧ — انما تكون احساسات الصداقة والعدل في حكومات الطاغية أقل ما يكون انتشارا . والأمر على ضد ذلك في الدمقراطية فانها أكثر ما يكون انتشارا لأن فيها كثيرا من الأشياء شائع بين أهال مدنيين .

— رابطة السيد بالعبد — يسمى أرسطو العبد آلة حية في السياسة ك ١ ب ٢ ف ٥ ص ١٣ من ترجمتى الطبعة الثانية . وكذلك يسميه أرسطو فيما يلي مالكا حيا .

— من جهة كونه عبدا — يظهر على أرسطو أنه يريد أن يضع قيدا وتحفظا ويرى أن الصداقة ممكنة بين السيد و بين العبد من جهة كونه إنسانا كما سيقوله فيما بعد . وإذا حكّمنا وصية أرسطو التى تنقلها الينا ديوجين لايرث لوجدناه قد كان في غاية الكرم والرفق بعبيده .

§ ٧ — إنما تكون ... في حكومات الطاغية — تكرر لما قيل آنفا ف ٥

— الدمقراطية — راجع ما سبق ف ٥

الباب الثانى عشر

في المحبة العائلية — في حنان الوالدين على أولادهم وحنان الأولاد على والديهم — الأوّل هو على العموم أشدّ من الآخر — محبة الاخوة بعضهم لبعض والأسباب التي عليها تبنى — المحبة الزوجية — الاولاد رباط آخر بين الزوجين — الروابط العامة للعدل بين الناس .

§ ١ — كل محبة ترتكز اذن على اجتماع كما قلت فيما سبق ولكن ربما يمكن أن يميز عن جميع أنواع المحبة الأخرى المحبة التي تتولد من القرابة والمحبة التي تأتى من اقتراب اختيارى بين الرفقاء. أما الرابطة التي تجمع بين الأهالى أو التي تنشأ بين أعضاء قبيلة واحدة أو بين المسافرين في سياحة بحرية أو جميع الروابط المشابهة، فتلك روابط اجتماع مجرّد أكثر من أن تكون شيئا آخر. إنها لا تشبه إلا أن تكون أثر عقد ما . ويمكن أيضا أن يلحق بهذا الصنف العلاقات التي تنتج من الضيافة .

§ ٢ — الصداقة أو المحبة التي تتولد من القرابة يظهر كذلك أنها متعددة الأنواع . ولكن كل المحبات التي من هذا القبيل يظهر أنها مشتقة من المحبة الأبوية . فالوالدان يحبان أولادهما باعتبار أنهم جزء منهما، والأولاد يحبون والديهم باعتبار أنهم أخذوا عنهم كل ما هم، غير أن الوالدين يعلمان أن الأولاد قد جاءوا منهم علما آكد من علم الأولاد بأنهم جاءوا من والديهم . ان الكائن الذي منه جاءت

— الباب الثانى عشر — في الأدب إلى أوديم ك ٧ ب ٧ و ٩ و ١٠

§ ١ — كما قلت فيما سبق — إنه قد أشار إلى ذلك مجرّد إشارة ولم يقله قولا صريحا .

— أثر عقد ما — ربما كانت هذه هى المرة الأولى للقول بأن هناك عقدا لايضاح شكل الجمعيات .

§ ٢ — متعدّدة الأنواع — لقد ذكر ذلك في الباب السابق .

— مشتقة من المحبة الابوية — بمعنى أن الاب هو رب العائلة .

— فالوالدان يحبان أولادهما — لا أعرف أن المحبة العائلية قد أوضحت بأحسن من هذا الايضاح .

الحياة هو أشدّ ارتباطا بمن قد ولده من ارتباط ذلك الذى تلقى الحياة بمن آتاه اياها. ان الكائن المتولد من كائن آخر يتعلق بالذى قد وُلد منه كما يتعلق بنا جزء من جسمنا سنّ أو شعرة وبصفة عامة كشىء كيفما اتفق يتعلق بمن يملكه . لكن الكائن الذى أعطى الوجود لا يتعلق أبدا بأى كان من الكائنات التى تأتى منه أو بالأولى يتعلق بهم على صورة أقل التصاقا . ومع ذلك فليس إلا بعد زمان طويل أنه يمكن أن يتعلق بهم . هيهات فان الوالدين يحبون على الفور أولادهم ومن أول لحظة من ولادتهم، فى حين أن الأولاد لا يحبون والديهم إلا بعد كثير من النمو ومن الزمن وحينما يحصلون زكاء وحساسية . وهذا نفسر لماذا تحب الأمهات بحنان أشدّ . § ٣ — على هذا فالوالدون يحبون أولادهم كحبهم أنفسهم . ان النسل الذى يخرج منهم هم بنوع ما أنفس ثانية لهم وجودها منفصل عن وجودهم . ولكن الأولاد لا يحبون والديهم إلا باعتبار أنهم جاءوا منهم .

الاخوة يحب بعضهم بعضا لأن الطبع قد جعلهم يولدون من أبوين بعينهما . وإن مشاكلتهم بالنسبة للوالدين اللذين منهما تلقوا الحياة هى علة مشاكلة المحبه التى تظهر بينهم ، لذلك يقال انهم دم واحد وأرومة واحده وما شاكل ذلك، والواقع أنهم بنوع ما جوهر واحد بعينه ولو فى كائنات منفصلة . § ٤ — على أن

---

§ ٣ — ولكن الأولاد لا يحبون والديهم — قد قيل ألف مرة وبحق ان المحبة تنزل أكثر من أن تصعد . هذه سنة الطبيعة أو بالأولى سنة العناية الإلهية .

— مشاكلة المحبة — نص المتن أقل من ذلك ضبطا .

— جوهر واحد بعينه — من السهل جعل هذه المعانى تدل على صيغة مسيحية على الانسانية . وكان حقيقا بأرسطو أن يتربص هذا المبدأ الذى : ان كل الناس هم "جوهر واحد بعينه" وأنهم جميعا اخوة . ان هذا الاعتقاد الجميل كان خاصا بالرواقية وبدين المسيح .

الاشتراك فى التربية والتكافؤ فى السن يساعدان كثيرا على تنمية الصداقة التى تؤلف بينهم .

الوفاق بين الناس هين ان كانوا من سن واحدة . ومتى اتحدوا فى الميول فلا مشقة فى أن يصيروا رفقاء، من أجل هذا تشبه الصداقة الأخوية كثيرا الصداقة التى يعقدها الرفقاء بعضهم مع بعض . أبناء العمومة والاقارب الى درجات أخرى ليس بينهم من الروابط المتبادلة الا بفضل تلك الأرومة المشتركة التى يخرجون منها أعنى التى تدلى بهم الى الاصل المشترك . ويصير بعضهم لبعض قرباء أشد رابطة أو غرباء تبعا لكون رئيس العائلة هو أقرب أو أبعد لكل منهم .

§ ٥ — إن حب الأبناء لآبائهم والناس للآلهة يشبه أن يكون قياما بواجب نحو موجود منعم ورفيع . ان الوالدين والآلهة قد أعطونا أكبر جميع النعم فهم مصادر وجودنا وهم ينشئوننا ومنذ الولادة يكفلون لنا التربية . § ٦ مع ذلك اذا كانت هذه المحبة بين أعضاء العائلة تسبب لهم على العموم من السرور والنفع أكثر من المحبات الأجنبية فذلك بأن العيشة بينهم أكثر روكية . فان الانسان يجد فى المحبة الاخوية كل ما يمكن أن يوجد فى المحبة التى تربط الرفقاء، وأزيد على ذلك أنها شديدة بنسبة

---

§ ٤ — الاشتراك فى التربية — هذه الرابطة هى أقوى كثيرا من رابطة الدم على المعنى الخاص .

— الوفاق بين الناس هين — راجع الحكم نفسه بألفاظه تقريبا فى الادب الى أوديم ك ٧ ب ٢ ف ٥٣

§ ٥ — والناس للآلهة — قد يجد المرء ان هذا المعنى اللاهوتى الذى يقرب كثيرا من اللاهوت الأفلاطونى هو أرفع من نظريات الكتاب الثانى عشر من الميتافيزيقا . ومن الصعب أن يتكلم على رحمة الله بأجل من هذه العبارة التى يعبر بها أرسطو هنا . راجع أيضا ما يلى ب ١٤ وهذه المعانى الجميلة محصلة فى الأدب الى أوديم .

§ ٦ — هذه المحبة بين أعضاء العائلة — لا يمكن إيضاح احساس العائلة بألطف ولا أمتن من هذا .

ما تكون القلوب طاهرة وعلى العموم أكثر تشابها . ويزيد حبهم بعضهم لبعض أنهم قد اعتادوا الخلطة التامة فى العيشة منذ نعومة الطفولة ، وأنهم متحدون فى الشمائل لأنهم ولدوا من أبوين بعينهما ، وأنهم اغتذوا وتعلموا بطريقة واحدة ، وأن خبرة كل منهم بالآخر جاءت تصير الروابط بينهم عديدة بقدر ما هى متينة .

§ ٧ — ان احساسات المحبة هى متناسبة فى الدرجات الأخرى للقرابة . المحبة بين الزوج وزوجه هى بالبديهة نتيجة الطبع مباشرة . فان الانسان هو بطبعه أميل الى الاجتماع مثنى مثنى منه الى الاجتماع بأمثاله بواسطة الاجتماع السياسى . فالعائلة سابقة على المملكة وهى أيضا أشدّ لزوما منها لان التناسل عند الحيوانات عمل أعم من الاجتماع . فى جميع الحيوانات الأخرى الاقتراب الجنسى ليس له إلا هذا الغرض وهذا الامتداد . على ضدّ ذلك النوع الانسانى يعاشر لا لإيلاد الأولاد فقط ولكن ليرعى أيضا جميع الروابط الأخرى للحياة . وسرعان ما تنقسم الوظائف فوظيفتا الرجل والمرأة مختلفتان جدّ الاختلاف . غير أن الزوجين يتكاملان على التناوب بأن يضعا ملكاتهما الخاصة شائعة بينهما . وهذا هو على التحقيق السبب فى أن الانسان يجد فى هذه المحبة الملائم والنافع معا . بل هذه الصداقة يمكن أيضا أن تكون صداقة الفضيلة اذا كان الزوجان كلاهما صالح لأن كليهما له

---

§ ٧ — وهى أيضا أشدّ لزوما منها — مبادئ محبة أنكرها أفلاطون أحد ، وما زالت فى أيامنا هذه تعتريها الظلمة أو الانكار بجرأة عظيمة .

— الاجتماع — يجب أن يذكر أن طبيعيا كبيرا هو الذى يتكلم .

— جميع الروابط الأخرى للحياة — يجدر بنا رصد أنه بحسب فهم [illegible] الرجل [illegible] الناس عادة حتى فى أيامنا هذه وسط المدنية المسيحية .

— يمكن أيضا أن تكون صداقة الفضيلة — هذا هو المثل الأعلى للزواج .

فضيلته الخاصة وبهذا يمكن أن يتبادلا المودة والرحمة . ثم يصير الأولاد على العموم رابطة أخرى بين الزوجين وهذا يفسر السبب فى سهولة الانفصال عند عدم الأولاد لأن الأولاد خير رابطة مشتركة بين الزوجين . وكل ما هو مشترك يكون رهنا للاجتماع .

§ ٨ — غير أن البحث فى كيف ينبغى أن يعيش الزوج مع زوجه وعلى العموم الصديق مع صديقه إنما هو أشبه ما يكون بالبحث عن كيف ترعى بينهم حدود العدل . ومع ذلك فبالبديهية ليست قواعد السلوك الواجب رعايتها واحدة بالنسبة للصديق أو بالنسبة للاجنبي أو بالنسبة لرفيق أو مجرد صاحب قربته منك المصادفة لوقت ما .

— يصير الأولاد على العموم — احساسات من الحق ومن اللطف بموضع . وانها لعامة الآن، أما فى الزمان القديم فكانت نادرة .

§ ٨ — ترعى بينهم حدود العدل — كلمة عميقة تنظم على حسب العقل القيم جميع الروابط بين الزوجين . ولم يقل شىء خير منها فى هذا الموضوع العظيم .

البـاب الثـالث عشر

الشكاوى والدعاوى لا تتوقع فى صداقات الفضيلة ؛ وانها لكثيرة فى الصداقات باللذة وهى تحصل على الخصوص فى العــلاقات بالمنفعة — هناك نوعان من علاقات المنفعــة : أحدهما أخلاقى محض والآخر قانونى — فى القواعد التى تتبع فى الاعتراف بالجميل وفى أداء الديون أو الالتزامات التى عقدها الانسان — هل يجب أن يقــاس مقدار المعروف بالمنفعة التى حصلها المستفيد منه أم هل يقاس بكرم الذى أداه — الاحساسات المتخالفة للدين ولفاعل الخير — تفوق الصداقات بالفضيلة .

---

§ ١ — الصـــداقات هى حينئذ على ثلاثة أنواع كما قلنا فى البداية، وفى كل واحدة منها يمكن أن يكون الأصدقاء فى حال مساواة تامة أو فى حال علو من أحدهما على الآخر . وحينئذ فالمتساوون فى الطيبة يمكن أن يكونوا أصدقاء،ولكن الأطيب يمكن أن يصير صديقا لرجل أقل طيبة منه . والأمر كذلك أيضا بالنسبة لأولئك الذين يرتبطون باللذة وبالنســبة للذين يرتبطون بالمنفعة والذين معروفهـم يمكن أن يكون متساويا أو مختلفا فى الاهميــة . فمتى كان الصديقان متساويين لزم بمقتضى هذه المساواة نفسها أن يكونا متساويين فى المحبة التى يتبادلانها وفى سائر الباقى . ولكن متى كانا غير متساويين فلا يبقيان صديقين الا بمحبة يجب أن تكون متناسبة مع تفوق أحد الاثنين .

§ ٢ — الشكاوى والمعاتبات لا تحصل إلا فى الصداقة بالمنفعة وحدها أو بعبارة أخرى إنمــا تحصل أكثر ما يكون فى هذه الصداقة . وهذا مفهوم بلا مشقة فان

— الباب ١٣ — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٣

§ ١ — كما قلنا فى البداية . راجع ما سبق ب ٢ ف ١

— متى كان الصديقان متساويين — هذه هى حالة الصداقة [illegible] .

§ ٢ — الشكاوى والمعاتبات — [illegible] تاما بما سبق ولو أنه مع ذلك جزء مهم من نظرية الصداقة .

أولئك الذين هم أصدقاء بالفضيلة لا يطلبون إلا أن يتبادلوا فعـل الخير لأن هـذا هو خاصة الفضيلة وخاصة الصداقة . فاذا لم يشاطر كلا الصديقين الآخر إلا هذا الجهاد الشريف فلا شكاوى ولا مراغمة بينهم . فانه لا أحد يغضب من أن يُحبّ ومن أن يُفعل به الخير . وإن كان عنده شيء من حسن الذوق دافع عن نفسه بأداء صنوف المعروف التي قبلها . حتى هذا الذى له التفوق فانه بحصوله فى الحقيقة على ما يرغب لا يمكن أن يوجه اللوم إلى صديقه ما دام كلاهما لا يرغب إلا فى الخير. § ٣ — كذلك لا محل للمنازعات فى الصداقات باللذة لأن كليهما له ما يرغب فيه على السواء إذا لم يريدا إلا لذة العيشة معا . ومن السخرية كل السخرية أن يلوم أحدهما صديقه على كونه لا يلذ بهذه العشرة لأنه يمكن بغاية السهولة أن ينقطع عن العيشة معه .

§ ٤ — غير أن الصداقة بالمنفعة أكرر أنها معرضة جدّ التعرّض الى الشكاوى والملامات . فانه نظرا الى أنهما كليهما لا يرتبطان إلا نظرا لمنفعة فانه بكليهما دائما حاجة الى أكثر مما له ويتصوّر أنه يأخذ أقل مما ينبغى . فيشتكى حينئذ من أنه لم يجد البتة كل ما يرغب وكل ما كان يظن أنه يستحقه حقا وعدلا . فى حين أن أولئك الذين من جهتهم يعطون هم عاجزون أبدا عن أن يسووا عطاياهم بالحاجات غير المحدودة لأولئك الذين يقبلونها . § ٥ — اذا أمكن أن يميز فى العادل

---

§ ٣ — ومن السخرية — لاشك فى ذلك ، لكن قبل أن يعزم المرء على الانفصال عن صديقه يمكن أن يشكو بحق من بروده .

§ ٤ — أكرر أنها — زدت هذه الكلمات حتى يكون التكرار أكثر قبولا .

§ ٥ — إذا أمكن أن يميز فى العادل — راجع ما سبق ك ٥ ب ٧ ف ١

وصف مزدوج : العادل الذى ليس مكتوبا والعادل القانونى، أمكن كذلك أن يميز فى الصداقة أو العلاقة بالمنفعة الرابطة الأخلاقية المحضة والرابطة القانونية . فالمعاتبات والملامات تقع على الخصوص متى عقدت العلاقة وقطعت تحت تأثير صداقة لم يكن ليفهمها الطرفان بطريقة واحدة . § ٦ — الرابطة القانونية أى التى تبنى على اشتراطات صريحة هى تارة تجارية بحتة وكما يقال صفقة تمت يدا بيد، وتارة هى أكثر تسامحا وتكون الى وقت . ولكن هناك دائما من قبل الطرفين اتفاقا على أن يعطى كلاهما الآخر فيما بعدُ شيئا بعينه عوضا عن شىء آخر بعينه . فالدين فى هذه الحالة واضح تماما ولا يمكن أن يكون محلا لأقل نزاع . غير أن الأجل الذى يعطى يظهر المحبة والثقة التى لأحدهما نحو الذى يتعاقد معه . من أجل ذلك لا يوجد عند بعض الشعوب دعوى قضائية بسبب هذه الأنواع من المعاملات مادام أنه يفرض دائما أن الذين يتعاقدون هكذا بالأمانة يجب أن يكون بينهم محبة متبادلة .

§ ٧ — أما الرابطة الأخلاقية فى هذا الصنف فانها لا تبنى على اتفاقات وضعيه بل يشبه الأمر أن يكون عطية كما لو كان الحال من صديق الى صديقه أو على الأقل يكون لدى المعطى إحساس مشابه لهذا، ولكن فى الواقع ينتظر أن يؤدى اليه قيمة ما أعطى بل ربما انتظر أكثر منه لأنه لم يكن ليعطى عطيه بل عقد قرضا .

— أو العلاقة بالمنفعة — التفاصيل الآتية تثبت أن المراد هنا هو الصداقه لا مجرّد [illegible] .

§ ٦ — الرابطة القانونية — فى هذه الرابطة لا صداقة البتة . وليس هنا الا [illegible] من كل محبة .

§ ٧ — أما الرابطة الأخلاقية فى هذا الصنف — عبارة المتن أقل ضعفا من هذا [illegible] الأخلاقية ليست شيئا آخر إلا معروفا أسدى من طرف وقبل من طرف آخر بحسن نية وامانة .

§ ٨ — فحينما لا يحل الاتفاق على نفس الصورة التي ظن باديء الأمر عقده عليها رفعت الشكاوى، وإذا كانت الدعاوى هي كذلك كثيرة في الحياة فذلك يجيء من أن الناس في العادة أو على الأقل أكثرهم عندهم نية فعل الشيء الجميل ولكن في العمل يختارون الشيء النافع . وإذن إذا كان جميلا أن يفعل الخير من غير فكرة في أخذ المقابل فان من النافع أن يتقبل معروف عوضا عن المقابل .

§ ٩ — متى استطاع المرء لزمه دائما أن يؤدي على حسب الأحوال كل ما قد قبل ويلزم أداؤه بالمعروف، إنه لا ينبغي أن يتخذ المرء صديقا رغم أنفه فاذا أدّى المرء على كره منه كان كهيئة الذي انخدع في باديء الأمر وأنه قبل معروفا من شخص ما كان ينبغي أن يقبله منه ولا يظهر من ثم أنه كان قد قبله من صديق أو من شخص كان يؤدّي لك معروفا لمجرّد ما يجده من الارتياح في أن يسدي اليك معروفا . حينئذ يلزم الانسان أن يبرئ ذمته من الديون التي استدانها كما لو كان هناك عقود صريحة . يلزم أن يقال إن المرء لم يكن ليتأخر البتة عن أداء المعروف بعينه إذا كان قادرا عليه وإنه مقتنع بأنه اذا كان في الحال ليس قادرا على الأداء فان الذي أقرض لا يتأخر عن أن لا يقتضي أبدا دينه . ولكن أكرر أنه متى أمكنه الأداء وجب

§ ٨ — الاتفاق — المعنى ما دام أنه ليست هناك مشارطة صريحة . على أن التعبير من الدقة والحق بموضع . تلك هي احدى هفوات القلب الانساني الكثيرة الوقوع والتي هي أبعد ما تكون عن العمد .

§ ٩ — فاذا أدّى المرء على كره منه — اضطررت أن أزيد هذه الكلمات حتى تكون الفكرة جلية غاية الجلاء . وبدون ذلك تكون غامضة . يريد أرسطو أن يقول ان المعروف الذي يقترن بأداء الدين له هذه المنفعة الكبرى . وهي أنه يحمل من أقرضك على الاعتقاد في اللحظة التي أعطاك فيها أنك كنت تعتبره صديقا حقيقيا . وعلى ضدّ ذلك سوء الأداء يجعله يظن أنك ما كنت تعتبره وقت القرض صديقا حقيقيا وانك قد أكرهته بنوع ما على أن يقرضك . وقد تكون الفكرة دقيقة ولكنها لطيفة وحقة .

— في الحال ... أكرر — زدت هذه الكلمات .

عليه أن يبرئ ذمته . وانما يكون ملائما مبدئيا أن يبحث الانسان ممن يقبل المعروف وعلى أى الشروط يقبله حتى يعرف حق المعرفة ما إذا كان يريد أو لا يريد أن يقبل هذه الشروط ويطيقها .

§ ١٠ — غير أن هنا مثار شك : هل ينبغى أن يقاس المعروف المسدَى بالمنفعة وحدها التى يحصلها منه ذلك الذى يقبله ويؤديه فى دوره على هذه النسبة بالضبط؟ أم هل لا ينبغى أن يحسب المعروف إلا بقياس إفضال من أسداه . إن المدينين هم على العموم ميالون الى الزعم بأن ما يقبلونه من المفضلين عليهم هو بالنسبة لهؤلاء لا أهمية له وأن كثيرا غيرهم من الناس كانوا يستطيعون أن يسدوه إياهم . إنهم ليبخسون المعروف الذى أسدى إليهم ويحقرونه . وأما المحسنون فهم على ضدّ ذلك يزعمون أن ما أعطوه كان له عندهم الأهمية القصوى وأن غيرهم لم يكونوا البتة مستطيعين أن يسدوه خصوصا فى الظروف الخطرة وفى الأزمات الشديدة التى يجتازونها . § ١١ — بين هذه المتناقضات هل يلزم الاعتراف حينئذ بأنه متى كانت العلاقة ليست مبنية إلا على المنفعة تكون فائدة الذى يقبل المعروف هى المقياس الحقيق لما يجب أداؤه ؟ إنه هو الذى طلب العرف وحينما أسداه إليه

— أن يحسب المعروف إلا بقياس إفضال — بالنسبة للقلوب التى بها إحساس الاعتراف بالجميل لا يمكن الشك فى ذلك . وإن الحل الثانى هو وحده الحق . وإن الملاحظات التى ستلى هى على ذلك غاية فى الأحكام ولو أنها مع ذلك محزنة .

§ ١١ — ليست مبنية إلا على المنفعة — لكنه ربما يكون هنا أيضا محل لضروب الخطأ التى تكلم عنها أرسطو آنفا . وانه لا يمكن الاعتقاد بأن هناك محبة متى كان الواقع أنه لا يوجد إلا حساب للمنفعة وتقديرها .

— المقياس الحقيق — مع القيد الذى وضعه أرسطو يكون هذا المقياس هو الحق فى الواقع .

غيره كان هذا الغير معتقدا أنه سيحصل بعد ذلك منه على المقابل بالضبط ، وعلى هذا فالمساعدة التى أعطيت له هى بالضبط مساوية فى العظم للفائدة التى حصلها منها ، وإنه يجب عليه أن يؤدّى مقدار ما كسب بل أكثر منه ويكون ذلك أيضا أجمل .

§ ١٢ — ولكن فى الصداقات التى لم تتكوّن إلا بواسطة الفضيلة فلا خشية من المعاتبات والشكاوى . فان نية الذى يسدى هى هنا المقياس الوحيد لأنه فى أمر الفضيلة والاشياء القلبية إنمـا النية دائمـا هى التى عليها المعوّل .

---

§ ١٢ — التى لم تتكوّن إلا بواسطة الفضيلة — يصدق هذا إذا كان من طرف ومن آخر يبق الصديقان فاضلين على السواء . لكن الشكاوى يمكن أيضا أن يثار ثائرها فى هـذه الصداقات متى فسد أحد الاثنين وارتكب خطايا . وسيمس أرسطو هذا المعنى فيما يلى .

البـاب الرابع عشر

الاختلافات فى العلاقات التى يكون فيها أحد الاثنين أعلى من الآخر، كل يكسب من الصداقة ما يكسب: أحدهما يكسب الشرف والثانى الفائدة — الكرامات العمومية — العلاقات التى يستحيل فيهما على المرء أن يؤدّى ما عليه تمـام الأداء — التعظيم لله وللوالدين — علاقة الأب والابن .

§ ١ — ربمـا تقع إذن أيضا اختلافات فى العلاقات التى يكون فيها أحد الاثنين أرفع من الآخر . فان كلا من جانبه يمكن أن يظن أنه يستحق أكثر ممـا يعطاه . ومتى وقع هذا الشقاق لا تلبث الصداقة أن تنقطع . فالذى هو فى الحقيقة أرق من الآخر يرى أن يكون له زيادة عن الآخر ما دام أن النصيب الأوفر يجب أن يؤول الى الاستحقاق و إلى الفضيلة . والذى هو أنفع الاثنين يتصوّر من جانبه هذا التصوّر بعينه . لأن من المقرر بحق أن الانسان الذى لا يؤدّى أية خدمة نافعة لا يمكن أن يحصل نصيبا مساويا . ويؤول الحال إذن الى أن تصبح هذه العلاقة تكليفا واسترقاقا لا صداقة حقيقية متى لم تكن المزايا التى تجيء من هـذه الصداقة متناسـبة مع قيمة الخـدم المؤدّاة . وكما أنه فى شركة رؤوس الأموال من يدفعون نصيبا أكبر يجب أن يكون لهم فى الارباح حظوظ أوفر . كذلك على ما يفترضون يجب أن يكون الحال فى الصداقة، غير أن من هو فى الحاجة والضيق وهو أدنى درجة يفكر على ضدّ ذلك . ففى نظره أن أداء خدمة لمن هو فى حاجة واجب على صديق طيب وحقيق . يقولون ما فائدة المرء من أن يكون صـديقا لرجل فاضل وقوى اذا

— الباب الرابع عشر — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفى الادب الى أوديم ك ٧ ب ٣ و ٤ و ١٠

§ ١ — أرفع من الآخر — بالمركز الاجتماعى أكثر منه بالفضيلة .

— يقولون ما فائدة المرء — تلك فى الواقـع هى الأفكار الأكثر انتشارا فى الناس والأشـد أثرا فى قلوب العامة .

لم يستفد من ذلك شيئا . § ٢ — يظهر أن لأحدهما وللآخر حقا كل من وجهته . فإنه يلزم فى الواقع أن يستفيد كلاهما من علاقته حظا أوفر . غير أن هذا ليس البتة نصيبا من الشيء بعينه، فالأعلى يكون له حظ أوفر من الشرف والذى هو فى الحاجة يكون له حظ أوفر من المنفعة . لأن الشرف هو ثمن الفضيلة والعطف، والمنفعة هى المساعدة يساعَد بها العوز .

§ ٣ — هـذا هو أيضا ما يمكن أن يشاهد فى إدارة الممالك حيث لا شرف البتة لمن لا يؤدّى أية خدمة للجمهور . إن مال الجمهور لا يعطى إلا الى الرجل الذى قد خدم الجمهور، وهنا مال الجمهور إنمـا هو الشرف والاعتبار . لا يمكن الانسان أن يكسب المنفعة والشرف معا من الشيء العمومى . إنه لا أحد يطيق زمنا طويلا أن يكون له أقل مما يستحق من جميع الوجوه . ولكن يعطى الشرف والاعتبار لهـذا الذى لا يقبل المـال والذى هو من هـذه الجهة معامل بأقل من الآخرين . ويعطى المـال، على ضـدّ ذلك، لمن يمكن أن يقبل هدايا من هـذا النوع لأنه بمعاملة كل امرئ دائمـا بنسبة استحقاقه يمكن تسوية الصـداقة وحفظها كما قلت فيما سـبق . § ٤ — تلك هى أيضا الروابط التى يجب أن توجد بين الناس غير المتساوين . فان الانسان يؤدّى احتراما وإعظاما مقابل الخـدم المـالية وخدم

---

§ ٢ — حظ أوفر من الشرف — فانه يكون مكرما فى نظر مدينه الذى ليس مكرما عنده . فان الاقل قدرا يؤدّى احتراما وتعظيما بدل ما أصابه من المنفعة . ولكن هذا ليس من الصداقة فى شيء .

§ ٣ — فى إدارة الممالك — فى السياسة ليست مسئلة الصداقة على هـذا القدر من الأهمية . وهـذا يثبت من جديد أن كلمة "فيليا" فى اللغة اليونانية لها معنى أوسع كثيرا من كلمة الصداقة فى لغتنا (الفرنسية)

— مال الجمهور إنما هو الشرف والاعتبار — هذا جميل فى معناه وفى عبارته .

— كما قلت فيما سبق — فى نظرية العدل ك ٥ ب ٥ ف ٤

الفضيلة التي قبلها، وتبرأ ذمته متى أمكنه ذلك لأن الصداقة تطلب ما يمكن أكثر من أن تطلب ما تستحق . § ٥ — وفي الواقع توجد أحوال كثيرة يستحيل فيها على المرء أن يؤدّى على وجه التمام ما يجب عليه . مثلا فى الاعظام الذى يجب علينا نحو الآلهة ونحو الوالدين . وما من أحد بمستطيع أن يؤتيهم كل ما يجب لهم . ولكن من يعبدهم و يعظمهم بقدر ما يمكنه فقد قام بكل الواجب عليه . كذلك يظهر أنه لا يباح لولد أن ينكر أباه فى حين أن الوالد يمكنه أن ينكر ابنه . متى وجب على المرء شيء لزمه أداؤه، لكن لما أن الولد لم يستطع البتة أن يؤدّى مساوى ماقد قبل فيبقى دائما مدينا لوالده . وعلى ضدّ ذلك أولئك الذين لهم الواجب هم دائما أحرار فى إبراء مدينهم . وهـذا هو الحق الذى يستعمله الوالد فى حق ولده . ومع ذلك فلا يوجد أب أراد من جانبه أن ينفصل عن ابنه إلا إذا كان هـذا الابن على فساد خلق لا شفاء منه لأنه زيادة على المحبة الطبيعية التي يشعر بها الوالد نحو ولده فانه ليس من شأن القلب الانسانى أن يرفض السند الذى يمكن أن يحتاج إليه . أما الولد فانه يلزم أن يكون فاسد الخلق حتى يحلّل نفسه من البر بأبيه أو بره بأقل من الكفاية . ذلك بأن أكثر الناس يحرصون على أن ينالوا خيرا . ولكنهم يفرّون من عمل الخير للأغيار باعتبار أنه لا فائدة منه .

على أنى لا أريد أن أذهب إلى أبعد من هذا فيما كنت أريد أن أقوله فى هـذه النقطة .

— تطلب ما يمكن أكثر — فكرة لطيفة .

§ ٥ — نحو الآلهة ونحو الوالدين — راجع ماسبق آنفا ب ١٢ ف ٥ وان الاعتبارات التى يذكرها أرسطو هنا من العظم بوضع .

الكتاب التاسع

تابع نظرية الصداقة

الباب الأوّل

أسباب الخلافات فى العلاقات التى ليس الأصدقاء فيها متساوين – فى الأغلاط المتبادلة – هل ذلك الذى أسدى المعروف أولا هو الذى يحدّد قيمة العوض – طريقة فروطاغور والسفسطائيين – الإجلال الواجب للأساتذة الذين علموكم الفلسفة – قوانين بعض الممالك التى فيها المعاملات الاختيارية لا يمكن أن يترتب عليها أى دعوى قضائية .

§ ١ – فى جميع الصداقات التى لا يكون الصديقان فيها متشابهين يكون التناسب هو الذى يسوى الصداقة ويحفظها كما قلت فيما سبق . الحال هنا على الاطلاق كالحال فى الاجتماع المدنى . مثال ذلك معاوضة على حسب القيمة وقعت بين الحذّاء على الاحذية التى يصنعها وبين النساج على قماشه . وكذلك المعاوضات بعينها بين جميع أعضاء الاجتماع . § ٢ – ولكن هناك يوجد على الأقل مقياس مشترك وهو العملة المضروبة بالقانون واليها يرجع فى سائر الأشياء وبها يمكن تقويم كل شىء . ولما كان لا يوجد ما يماثلها فى روابط المحبة كان المحب يشكو أحيانا أن فرط حنوه لا يقابل بالمثل ولو لم يكن فيه شىء يحب أبدا كما قد يحصل فى العمل، وكثيرا ما يشتكى المحبوب أيضا من أن صديقه بعد أن وعده بكل شىء لم يف بعدُ بشىء من تلك الوعود الكثيرة الضخمة . § ٣ – فاذا وقعت هذه الشكاوى

– الباب الأوّل – فى الأدب الكبير ب ٢ ف ١٣ وما بعده . وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٣ و ١٠

§ ١ – كما قلت فيما سبق – ك ٨ ب ٧ ف ٣

§ ٢ – العملة – راجع ما سبق فى نظرية العملة ك ٥ ب ٥ ف ٨

المتبادلة فذلك لأن أحدهما، لما أنه لم يحب من أحبه إلا نظرا إلى اللذة وكان الثانى لم يك يحب الآخر إلا للمنفعة، وقع الاثنان فى خيبة مما كانا ينتظرانه . ولما كانت صداقتهما لم تعقد إلا بهذه الأسباب فقطعها يقع لسبب أن كليهما لم يحصل البتة على الغاية التى لها تولدت علاقتهما . إنهما لم يكونا متحابين لذاتيهما ولم يكونا ليحبا فيهما إلا مزايا ليست باقية . فليست الصداقات التى تولدها هذه المزايا بأطول عمرا منها . أكرر أن الصداقة الوحيدة الباقية هى تلك التى، لعدم استفادتها شيئا إلا من ذاتها، تبقى بواسطة توافق الاخلاق والفضيلة .

§ ٤ — سبب آخر للخلاف، وهو متى لقى المرء شيئا مخالفا كل المخالفة عوضا عما كان يرغب فيه . لأن عدم الحصول على ما يرغب الانسان فيه يوشك أن يكون عدم الحصول على شىء أصلا . تلك حكاية ذلك الرجل الذى كان قد قطع وعودا جميلة لمغنٍّ وكان يقول له كلما أحسنت الغناء زدت فى عطائك، فلما أصبح المغنى جاء يطالب بتنفيذ الوعود فأجابه الآخر أنه أدّى اليه لذة بلذة . فاذا كان كلاهما لم يكن ليريد إلا هذا لكان حسنا، ولكن اذا كان أحدهما يريد اللهو والآخر الكسب وأن أحدهما حصل على ما كان يريد والآخر لم يحصل عليه فموضوع الشركة لم يكن قد نفذ. لأنه ما دام بالانسان حاجة الى شىء فانه يتعلق به بشهوة وقد يهون عليه أن

§ ٤ — أدّى اليه لذة بلذة — فانه قد جلب للغنى لذة بما أعطاه من الآمال الجميلة بتلك الوعود . وهذه النقطة مذكورة فى أوديم بأحلى من ذلك . وقد ظُنّ أن أرسطو كان يعنى الاسكندر ولكن هذه الخدعة الدنيئة لا يمكن أن تأتلف مع كرم ذلك البطل المشهور . وينسب "بلوطارقه" فى كتابه "حياة الاسكندر" هذا الخداع الى "دونيس" .

-- فموضوع الشركة -- ان التعبير بالشركة ربما كان قويا فى صدد علاقة وقتية كهذه ومع ذلك [illegible] . فانه متى كان هناك اتفاق صريح أو ضمنى يمكن أن يقال هناك ما هو كالشركة .

يعطى كل ما عداه لتحصيله . § ٥ — ولكن بأى الطرفين هنا يتعلق أمر تعيين ثمن المعروف؟ أبمن كان البادئ فى إسدائه أم بمن كان البادئ فى قبوله ؟ فان الذى أسداه أولا يظهر أنه آعتمد على الثقة بكرم الآخر . كذلك كان يفعل فروطاغور ، كما يقال ، حينما كان بادئ الأمر يعلّم شيئا ، اذ كان يقول لتلميذه أن يقدر هو نفسه ثمن ما قد تعلمه وكان فروطاغور يقبل الثمن الذى يحدّده تلميذه .

§ ٦ — فى الأحوال التى من هذا القبيل يرجع غالبا الى هذا المثل :

"عينوا لأصدقائكم ربحا عادلا"

ان الذين يحملون غيرهم على اعطائهم نقودا ثم هم بعد ذلك بسبب مبالغتهم فيما يعدون به لا يوفون بشىء مما قالوا يعرضون أنفسهم الى اللوم بحق لأنهم لم يؤدّوا التزاماتهم . § ٧ — تلك حيطة ربما يرى السفسطائيون أنهم مضطرون لاتخاذها لأنهم قد لايجدون أحدا يعطى نقودا مقابل العلم الذى يدّعون أنهم يعلّمونه . ولما كانوا بعد أن تسلموا النقود لم يفعلوا شيئا يحالها ، كان الناس محقّين فى الشكوى منهم . § ٨ — غير أنه فى جميع الأحوال التى ليس فيها اتفاق سابق على الخدمة التى تؤدّى فهؤلاء الذين يسدونها عفوا ومن تلقاء أنفسهم لا يمكن البتة أن يكونوا عرضة للوم

---

§ ٥ — فروطاغور — هذا السفسطائى يعتبر أنه أول من اقتضى أجرا من تلاميذه .

§ ٦ — المثل — هذا المثل مستمد من "هيزيود" فى مؤلفه "الأعمال والأيام" البيت ٣٧٠ وهو مطابق للواقع .

§ ٧ — السفسطائيون — يظهر أن أرسطو يعنى سفسطائى زمانه ولكن السفسطائيين كانوا قد أوشكوا على الانقراض تماما . وربما أراد بهذا السفسطائيين الذين كانوا يعيشون فى زمن سقراط وأفلاطون .

§ ٨ — عرضة للوم — من جانب المدينين لهم بالمعروف . لأن من الجائز فى بعض الظروف أن يخطئ المرء اذ يسدى معروفا من تلقاء نفسه يضر من أسدى اليه بدل أن ينفعه .

كما قد قيل فيما سبق . لا محل لهذه المعاتبات فى الصداقة المبنية على الفضيلة . اذن يجب الرجوع هنا الى النية وحدها فى أداء المقابل لأن النية هى مقوم الصداقة والفضيلة على المعنى الخاص . وهذا هو أيضا الاحساس المتبادل الذى ينبغى أن يهدى أولئك الذين درسوا معا تعاليم الفلسفة . فانه لا طاقة للمال على تقدير قيمة هذا المعروف . حتى الاجلال الذى يسديه المرء الى أستاذه لا يتطاول البتةالى أن يكون جزاء وفاقا . بل يلزم المرء أن يقتصر على مايقدر أن يفعله فى حقه كما هو الشأن فى حق الآلهة والوالدين . § ٩ — لكن متى لم يكن المعروف على هذا القدر من التنزه وكان قد أُسدى نظرا الى فائدة ما فانه يلزم أن يكون المعروف الذى تؤدّى كمقابل جديرا ومناسبا فى نظر الطرفين على السواء . وفى حال ما لم يكن مَرْضيا لا يكون من الضرورى فقط بل من العدل أن الذى بدأ بإسداء المعروف هو نفسه الذى يحدّد قيمة العوض ، لأنه اذا كان ما يقبله يساوى المنفعة التى كسبها الآخر أو اللذة التى ذاقها الآخر فان التعويض الذى دفعه هذا الأخير يكون هو كل ما يجب أن يكون . وعلى هذا النحو تجرى الأمور فى الصفقات من كل نوع . § ١٠ — من الممالك ما تحظر قوانينها رفع المنازعة فى العقود الاختيارية الى القضاء اعتمادا بلا ريب على هذا المبدأ : أن المشتكى يجب

– الذين درسوا معا – ما يلى يثبت أن المقصود هو علاقات المعلم بتلميذه ولكن فى عبارة المتن إبهام حافظت عليه فى الترجمة كما هو الشأن فى حق الآلهة والوالدين . راجع ما سبق ك ٨ ب ١٤ ف ٥ هذا الاجلال العميق من جانب التلميذ لأستاذه معنى أولى به أن يكون هنديا من أن يكون اغريقيا . ففى الهند "الغورو" أى "مربّى براهمان" هو ملحق تماما بالوالدين . ويعاقب على الخطايا التى تقع فى حقه بعض العقوبات التى يعاقب بها على ما يرتكب فى حق الوالدين .

§ ١٠ — من الممالك — راجع ماسبق من التعليق ك ٨ ب ١٣ ف ٦ ولا يدرى كيف جىء بهذا التكرار هنا . من البين أنه فى المناقشات التى يتكلم عليها أرسطو لايمكن أن يكون محل للتداعى أمام المحاكم .

عليه أن يتفق مع ذلك الذى قد وضع فيــه ثقته بنفس الطريقة التى بها تعاقد معه بادئ الأمر. والواقع أن هذا الذى قد حصل على هذه العلامة البادرة من الثقة يظهر أنه أكفأ لحسم النزاع بالعدل من هــذا الذى اعتمد عليه . ذلك بأنه كثيرا ما يكون أولئك الذين يملكون الأشياء والذين يريدون ملكها لايقدرونها بسـعر واحد . بل أن ما يملكه الانسان وما يعطيه للأغيار يظهر دائمـا أنه أكثر ثمنا ومع ذلك فالمعاوضة تقع على الشروط وعلى القيمة التى يحدّدها الذى يقبل . ربمـا يكون المقياس الحقيق للأشياء هو أن تقوّم لا بالقيمة العالية التى يقدرها من يملكها ولكن بالقيمة التى كان يقوّمها بها هو نفسه قبل أن يملكها .

البـاب الثـانى

تمايز الواجبات وحدودها وصنوف الرعاية باعتبار الأشخاص — دقة هذه المسائل — قواعد عمومية — استثناءات — حالات خصوصية — الواجبات نحو الوالدين والاخوة والأصدقاء والمواطنين — الواجبات نحو السن — الفروق التى يجب مراعاتها فى السلوك كله .

§ ١ — هنالك مسائل أخرى يمكن وضعها أيضا : هل يلزم أن يجيب المرء أباه الى كل شىء؟ هل تجب طاعته فى كل شىء؟ أم هل اذا كان الانسان مريضا مثلا يكون أولى به أن يطيع الطبيب ؟ وهل لا يكون الأولى أن يُنتخب لقيادة الجيش رجل حرب ؟ ومن المسائل ما يشبه تلك أيضا : هل يلزم المرء أن يؤثر أن يسدى العرف الى صديقه على أن يسديه للرجل الفاضل؟ هل ينبغى للانسان أن يؤدّى حق من أحسن اليه أولى من أن يهدى هدية له عند ما لا يستطيع أن يجمع بين الأمرين؟

§ ٢ — أو ليست هذه المسائل كلها مما يعسر حله بطريقة مضبوطة لمـا بين هذه الحالات المتباينة من الفروق فى العظم والصغر وفى الجدارة الأخلاقية وفى الضرورة؟

§ ٣ — إن ما يرى بلا أقل عناء هو أنه ليس من الممكن منح الشخص بعينـه كل شىء . ومن جهـة أخرى أن اعتراف المرء بالخدم التى أديت اليه أحسن من مواساة الرفقاء، فيجب عليه أن يبرئ ذمته نحو من أسدى اليه المعروف كما لو كان

— الباب الثانى — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١٠

§ ١ — هنالك مسائل أخرى — من المحتمل أن يكون هنا نقص فى النص لأن علاقات الاتصال معدومة تمـاما . وكل هذه المسائل بالغة من الدقة ما لا تبلغه من الأهمية .

§ ٢ — مما يعسر حله — يظهر على الضدّ من ذلك أن الحل ليس من الصعب فى شىء، وأن مجرد الذوق السليم كاف لحلها على أحكم وجه .

§ ٣ — بلا أقل عناء — هذا يظهر أنه يناقض بعض الشىء ما قيل عن صعوبة هذه المسائل .

هذا المعروف دينا عليه واجب الأداء، ذلك خير من تقـديم هدية الى من يحبه . § ٤ — ولكن ربما لا تكون هذه القاعدة ممكنة التطبيق دائما . مثلا رجل افتُدى من أيدى اللصوص هل يجب عليه فى دوره أن يفتدى من افتداه أوّلا مهما كان . فاذا لم يكن ذلك المفتـدى هو نفسه أسيرا ولكنه طلب رد قيمة الفدية التى دفعها هل ردها اليه أحق على المرء من تخليص والده ؟ لأنه قد يظهر أن الواجب هو أن يؤثر المرء والده لا على الاجنبى فقط بل على نفسـه . § ٥ — أكتفى حينئذ بأن أكرر ما قلته وهو أنه يلزم المرء على العموم وفاء دينـه . لكن اذا كان العطاء للغير أجمل أو ألزم فمن هذه الجهة فقط ينبغى الترجيح بلا تردّد. لأنه قد يمكن أحيانا أنه لا توجد المساواة الحقيقية فى القيام بوفاء حق المعروف الذى أسداه اليك غيرك . مثال ذلك أن هذا الغير كان يعلم أنه يسدى الخير إلى رجل طيب مع أن الوفاء برد المثل سيكون الى رجل معروف بأنه رجل شرير . بل توجد أحوال فيهـا لا ينبغى فى الواقع أن نقرض على طريق التبادل من كان أقرضنا فى بادئ الأمر، فان واحدا فى الواقع أقرض الآخر لأنه يعرفه رجلا خيّرا وأنه كان واثقا مـن الوفاء . ولكن

---

§ ٤ — ولكن ربما — الحالة التى يستشهد بها أرسطو هى فى الواقع محددة . وهذا الفرض الذى ليس فيه شىء من المحال يستحق أن يناقش . فان للظروف الخصوصية دائمـا وزنا حاسما . وان الحلول التى يؤتى بها لحل هذه المسائل المخترعة اختراعا ربمـا لا تكون هى ما يتخذه المرء عمليا فى سلوكه . وسيقول أرسطو نفسه ذلك عما قليل .

§ ٥ — يلزم المرء على العموم — الواقع أن آكد ما يكون فى هذه المواد الدقيقة هو أن يستمسك المرء بالعموميات . ومن المستحيل تعيين شىء منها سلفا .

— أجمل وألزم — لا يمكن المرء أن نقضى فى هذا إلا فى مواجهة الأشياء، وإذن يكون على حصافة العقل أن تعين ماذا يأخذ وماذا يدع .

— معروف بأنه شرير — وربما كان الأحسن أن لا يقبل منه شىء .

الآخر لا يمكنه أن يعتمد على أن يوفيه دينه رجلٌ خدّاع . حينئذ اذا كان الأمر كذلك في الحقيقة فان الاعتبار لا يمكن أن يكون متساويا من الجانبين . فان لم يكن الأمر في الواقع كذلك فمجرّد اعتقاد المرء يشفع له اذا هو تصرف على هذا النحو . § ٦ — وعلى جملة من القول كما كررت فيما سبق أن جميع هـذه النظريات الخاصة باحساسات النـاس وأفعالهم تتغير كما تتغير الأحوال التي تنطبق عليها سـواء بسواء . حينئذ فلا يلزم المرء أن يكون كريما نحو جميع الناس ولا أن يحبو والده بكل شيء كما أنه لا يقرب كل الضحايا الى المشـترى ، ذلك أمر بالغ من الوضوح غايتـه . § ٧ — وكما أن على الانسان واجبات متباينة جدّ التباين نحو والديه وإخوته وأصدقائه ومن أحسنوا إليه ، كذلك ينبغي التمييز في إيفاء كل ما يتعلق به وما هو واجب له . حقا أن هـذا هو ما يفعله الانسان على وجه العموم فيما يظهر . حينئذ يدعو المرء والديه الى عرسه ، ذلك لأن العائلة هي في الواقع مشتركة بينهم وأن جميع الحوادث التي تهمها يجب أن تكون مشتركة بينهم على السواء . ذلك هو عين السبب الذي يجعل حضور الجنـازة في نظر الانسان أوجب واجب على الوالدين . § ٨ — كذلك يظهر أن الأولاد يجب عليهم قبـل كل شيء أن يقوموا بنفقة والديهم . ذلك دين

— يوفيه دينه رجل خدّاع — ربمـا كان هذا الاعتبار من أصح ما يكون . ولكن في هذه الحالة ما كان ينبغي الاقتراض من هذا الخدّاع . لأنه بذلك يؤتيه تفوّقا عليه . لأنه يسدى اليك العرف ولا تسدى اليه شيئا .

§ ٦ — كما كررت فيما سبق — والواقع أن أرسطو قد كرر غالبا أنه في الأخلاق لا يلزم الاقتصار على النظريات بل لا بد من الارتباط بالعمليات . راجع على الخصوص ك ١ ب ٣ ف ١٤

— كل الضحايا الى المشترى — هذا التشبيه موجود أيضا في الأدب الى أوديم .

§ ٧ — التمييز — هذه مسئلة لطف وحسن ذوق .

— عرسه ... حضور الجنازة — تلك احساسات انسانية محضة كانت نامية في الأزمان القديمة ، على ما يظهر ، كما هي في الأمم الحاضرة .

§ ٨ — بنفقة والديهم — الملاحظة السابقة بعينها .

يقومون بوفائه . ولقد يرى أن سدّ حاجات أولئك الذين يدين لهم الانسان بوجوده أحق من تكفّل عياله . أما الاحترام فهو واجب على الانسان لوالديه كما هو واجب عليه للآلهة سواء بسواء . ولكنه ليس عليه كل أنواع الاحترام . فليس عليه مثلا الاحترام بعينه لأبيه ولأمه ، كما لا يحترم أباه على نحو ما يحترم عالما أو قائدا . ولكن عليه لأبيه الاجلال الواجب لأب وللأم الاجلال الواجب لأم .

§ ٩ — فى كل فرصة ينبغى أن تبدى للناس الأكبر منك سنا الاحترام الواجب للسن . فيجب أن يقوم الانسان فى حضرتهم وأن ينزل عن مكانه لهم وأن يكون لهم منه صنوف العطف من هذا القبيل . والأمر بالعكس مع الرفقاء والاخوة، لا ينبغى إلا الصراحة والاخلاص الذى يظهرهم على كل ما عندنا . وعلى جملة من القول يجب على المرء نحو والديه وأنداده فى العشيرة ومواطنيه وفى جميع العلاقات الأخرى أن يكلف نفسه دائما أن يعطى كلا القدر الحق من صنوف الرعاية الواجبة له وأن يميز فيما يجب إعطاؤه اليهم بحسب درجة القرابة والاستحقاق أو الألفة . § ١٠ — هذه التمايز يكون اتيانها أسهل متى كان الأمر بصدد أشخاص من طبقتنا وتكون دقيقة بين الأشخاص الذين هم من طبقات مختلفة . ولكن هذا ليس سببا فى الامتناع عنها بل يجب على المرء الاهتمام بملاحظة كل هذه الفروق على قدر الامكان .

— لأبيه وأمه — لا شك فى أن أرسطو يريد أن يقول إن بالمرء لأمه حبا أكثر .

§ ٩ — الاحترام الواجب للسن — نصائح جليلة تثير فى النفس ذكرى لفدمونيا . وكل النصائح التالية هى كذلك لطيفة ومحكمة .

§ ١٠ — من طبقتنا ... من طبقات مختلفة — هذه الفروق موجودة فى جمعيتنا كما كانت موجودة فى الجمعية الآتينية .

الباب الثالث

قطع الصداقات — الأسباب المختلفة التي يمكن أن تجز اليه — لا يمكن الانسان أن يشكو إلا اذا كان قد انخدع بمحبة مصطنعة — الفرض الذى فيه يصبح أحد الصديقين رذيلا، لاينبغى قطع الصداقة إلا اذا يئس الصديق من إصلاحه — الفرض الذى فيه يصير أحد الصديقين فاضلا، لا ينبغى له القطع على اطلاقه بل هو مدين دائما بشيء لذكرى الماضى .

§ ١ — مسئلة أخرى شائكة هى معرفة ما إذا كانت علاقات الصداقة يجب أن تقطع أو أن يحتفظ بها حينما يصبح الناس أغيار ما كانوا بعضهم نحو البعض الآخر . أم أنه لا شيء من الضرر فى القطع حين يصير الناس الذين لم يكونوا ليتحابوا إلا بواسطة المنفعة أو اللذة لم يبق عندهم ما يؤتونه بعضهم بعضا؟ لما كان هذا هو موضوع صداقتهم الوحيد كان واضحا كل الوضوح أن ينقطع تحابهم . وكل ما يمكن أن يُشتكى منه هو أن واحدا لا يحب إلا بالمنفعة أو باللذة يوهم مع ذلك أنه يحب حبا قلبيا . وفى الواقع كما أسلفنا ذلك فى البداية أن العلة الأكثر شيوعا للفراق بين الأصدقاء هى أنهم لا يرتبطون بنيات واحدة بعينها وأنهم لم يكونوا أصدقاء بعضهم لبعض بعنوان واحد بعينه . § ٢ — وحينئذ متى انخدع أحد الاثنين وافترض أنه محبوب بالقلب، فى حين أن الآخر لم يفعل شيئا يعطيه هذا الفهم

– الباب الثالث — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفى الادب الى أوديم ك ٧ ب ١٠

§ ١ — أن تُقطع أو أن يحتفظ بها — يمكن أن يرى فى العمل العادى فى الحياة ان هذه المسئلة هى فى الواقع صعبة وكثيرة الوقوع .

– كما أسلفنا ذلك فى البداية — راجع ما سبق ب ١ ف ٣ من هذا الكتاب .

لا ينبغى له أن يلوم إلا نفســه . لكن إذا انخدع بمواربة صديقــه المزعوم فله كل الحق فى أن يشــكو من خادعه . وقد يكون لومه أعدل من اللوم الذى يوجه الى أولئــك الذين يضربون العملة الزائفة ، لأن الجريمة هنا موجهــة الى شيء أنفس بكثير .

§ ٣ — لكن لنفرض الحالة التى فيها عقدت العلاقة مع رجل بسبب أنه كان قد ظُنّ طيبا وأنه بعد ذلك قد صار رذيلا أو أنه بحسب الظاهر فقط قد صَارَه ، فهل يستمر المرء فى أن يحبه ؟ أم هل لا يكون جائزا أن يحبه أيضا ما دام أن الانسان لا يحب بلا تمييز بل هو يحب فقط من هو طيب ؟ لأن الذى كان يراد حبه ليس شريرا ولا هو ينبغى أن يُحَب . فانه لا ينبغى حب الاشرار كما لا تنبغى مشــابهتهم . على أنه معلوم أن الخليط يشــبه الخليط . وحينئذ هاك هى المسئلة : هل يلزم القطع على الفور أم هل يجب التفصيل ، وأن يقطع لا مع الجميع ولكن مع أولئك الذين قد صار فساد أخلاقهم منذ الآن عضالا ؟ ما دام هناك أمل فى إصلاحهم فينبغى مساعدتهم على نجاة فضيلتهم بعناية تفوق العناية التى تبــذل لاصلاح ثروتهم بالنسبة لأن تلك

§ ٢ — أن يلوم إلا نفسه — اذا كان الانسان متصفا من نفسه لم يفعل إلا ذلك فى أكثر الأحيان . فان الانسان فى الغالب يخدع نفسه أكثر ممـا يخدعه غيره . ولكن من الهين أن يقسو المرء على غيره أكثر منه على نفسه .

— صديقه المزعوم — أضفت هذه الكلمة الأخيرة .

— العملة الزائفة — تشبيه بديع محكم .

§ ٣ — لنفرض الحالة — ليس فى هذا شيء من التخيل . بل تلك مسئلة طالمـا وضعها كل منا لنفسه فى عيشته .

— ما دام هناك أمل فى اصلاحهم — قيد غاية فى اللطف وعملى للغاية . ولكــن الصعوبة هى فى صواب الحكم على ما اذا كان الصلاح الأخلاق قد أصبح محالا تمـاما أم لا .

الخدمة هى أشرف وأحق بالصداقة الحقة . فى هذه الحالة لا خطأ على المرء فى أن يقطع ، لأنه لم يكن هذا هو الرجل الذى أريد اتخاذه صديقا ، ومذ قد تغير هكذا تغيرا تاما وأنه لم يبق بعد فى الامكان نجاته بردّه الى ما كان فما على الانسان إلا أن يبتعد عنه .

§ ٤ — إفرض أيضا حالة أخرى : أن يبقى أحد الصديقين ما كان ، والآخر بصيرورته أشدّ ميزة من الجهة الأخلاقية وصل الى أن يفوقه بكثير فى الفضيلة . فهل يجب على هذا أن تستمر صداقته؟ أم هل هذا شىء غير ممكن؟ وتصير الصعوبة واضحة كل الوضوح متى كانت المسافة بين الصديقين كبيرة جدا كما يقع فى الصداقات المعقودة منذ الطفولة . فاذا بقى أحدهما طفلا بعقله وقد صار الآخر رجلا مليئا بالقوة والكفاءة فكيف يمكن أن يبقيا صديقين ما دام أنهما لا تروقهما بعدُ الأشياء بعينها ولم يكن لأحدهما بعدُ ما للآخر من الأفراح والأتراح بعينها ؟ لن يكون بينهما بعد تبادل الاحساسات التى بدونها لا صداقة ممكنة ما دام لم يبق بعد حينئذ وسيلة للعيشة معا بلا تكلف كما وضحناه آنفا أكثر من مرة .

§ ٥ — ولكن أليس من المعاملة القاسية أن تكون معه كما لو لم يكن صديقك أبدا؟ أم ينبغى بالأولى الاحتفاظ بذكرى الصداقة التى أحسها المرء فى الماضى ؟ كما أن

§ ٤ — افرض أيضا حالة أخرى — هذه الحالة الثانية هى أيضا واقعية .

— الصداقات المعقودة منذ الطفولة — ذلك بأن مرور الزمان فى الواقع يأتى شيئا فشيئا أعظم التغيرات .

— كما وضحناه آنفا أكثر من مرة — راجع ما سبق ك ٨ ب ٥ ف ٦

§ ٥ — الاحتفاظ بذكرى — هذا هو المقياس الحق . فلا ينبغى للانسان احتراما لنفسه أن يعامل صديقه كما يعامل مجرّد أجنبى حتى ولو لم يعد يحترمه كما كان يفعل قبلا .

الانسان يعتقد واجبا عليه أن يكون أشدّ عطفا على أصدقائه منه على الأجانب كذلك يجب أن يحابى بعض الشىء ذلك المـاضى الذى شهد ارتباطكم إلا أن يكون القطع مع ذلك قد جاء من افراط فى فساد لا يغتفر .

— فساد لا يغتفر — هذه القواعد الحكيمة تجدّد ذكرى نصائح الفيثاغورثيين . فمتى ظهر صديق بأنه غير أهل للحبة والاحترام فانهم كانوا ينفونه من الجمعية . وقد كانوا يقيمون مشهدا كانوا يكتبون عليه اسمه الذى كان من المحرم أن يتلفظ به . وكان الواجب على أرسطو أن يضيف إلى ما قال أن هذه العقوبات الواقعة على القلب هى دائمـا موجعة وأنها تسىء أكثر من موت الصديق .

البـاب الرابع

صداقة المرء للأغيار تأتى من محبته لنفسه – لا يمكن المرء أن يحب نفسه إلا بمقدار ما هو خيّر – صورة الرجل الخيّر – إنه مع نفسه فى سلام لأنه يعمل الخير للخير لا لغير – الحياة عنده كلها حلاوة – علاقات الصداقة بالأثرة – صورة الشرير – ما به من عدم النظام الداخلى – شقاقه ونفسه – كرهه للحياة – بغضه لنفسه – الانتحار – مزايا الفضيلة .

---

§ ١ — إن ما بالمرء نحو أصدقائه من إحساسات المحبة التى تكوّن الصداقات الحقة يظهر أنها تستمدّ أصلها من إحساسات المرء نحو ذاته . فقد يعتبر المرء صديقا ذلك الذى يريد لك الخير إن ظاهرا وإن حقا ويفعله معك وهو يقصد به قصدك ليس غير . وكذلك هذا الذى لا يرغب فى حياة صديقه وسعادته إلا من أجل هذا الصديق ذاته . هذه هى على التحقيق المحبة النزيهة التى تشعر بها الأمهات نحو أولادهن والتى يجدها الأصدقاء عند الصلح بعد الخصام . وقد يقال أيضا أحيانا إن الصديق هو ذلك الذى يعيش معك . والذى يتحد وإياك فى الأذواق والذى تسره مسراتك وتحزنه أحزانك ، هذه هى العاطفة التى تشاهد على الخصوص فى الأمهات ، تلك بعض الخصائص التى بها تحدّ الصداقة الحقة . § ٢ — هذه هى بالضبط جميع الاحساسات التى يحسها الرجل الخير نحو ذاته والتى يحسها أيضا الرجال الأغيار من حيث كونهم

— الباب الرابع — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٦

§ ١ — يظهر أنها تستمدّ أصلها — وليس معنى هذا أن الأثرة هى أساس الصداقة . هيهات . فان الصداقة فى نظر أرسطو ليست حقيقية إلا متى كانت منزهة عن الغرض . بل هو يريد أن يقول فقط ان بالمرء نحو صديقه من الاحساسات ما له نحو نفسه . على أن هذا التشبيه ، فيما يظهر لى ، متكلف وأن العلاقات التى يجدها المرء نحو آخر لا يمكن البتة أن تكون هى ما يجده نحو نفسه . وهذا هو الذى جعل أرسطو يتخذ صيغة مريبة ليعبر بها عن فكرته .

§ ٢ — التى يحسها الرجل الخير — من المحال تقرير ساتيه الاساس بصورة أظهر من هذه وان أنه بالواسطة .

يعتقدون أنهم أخيار . لأنه يظهر، كما أسلفت، أن الفضيلة والانسان الفاضل يمكن اتخاذهما مقياسا لغيرهما . فرجل كهذا هو دائما مع نفسه على وفاق ولا يرغب بكل أجزاء نفسه إلا فى الأشياء بأعيانها . إنه لا يرى إلا الخير ولا يصطنع لنفسه إلا الخير أو ما يظهر له أنه الخير . وإن آية الرجل الخيّر هى أن يعمل الخير ليس غير . وإنه يعمله لنفسه، لأنه يعمله للعقل الذى هو فيه والذى هو خلاصة الانسان فى كل واحد منا . لا شك فى أنه يرغب فى الحياة وفى حفظ ذاته لكنه قبل كل شيء يريد أن يُحيي الأصل الذى به يفكر ويحيَه لأن الحياة عند الانسان الخيّر هى خير حق . § ٣ — إذن كل منا يريد الخير لنفسه . لكن إذا صار الانسان غير ما كان وتبدّل طبعه فهو لا يرغب بعدئذ لهـذا الشخص الجديد فى كل الخيرات التى كان يتمناها للآخر. لأنه إذا كان الله ذاته يملك الخير فى الحال فذلك لأنه باق هو ما هو بأصله . وإن المبدأ العاقل فى الانسان هو اصل الشخص أو هو يظهر على الأقل أنه أصله أكثر من كل ما فينا من مبدأ آخر . § ٤ — حينئذ متى اتصف انسان حقا بالفضيلة فانه يريد الاستمرار فى أن يعيش مع نفسه لأنه يجد فى ذلك لذة حقيقية . أن ذكريات أعماله الماضية ملآى حلاوة وآماله فى أعماله المستقبلة نبيلة كذلك . وما تلك

— كما أسلفت — راجع ما سبق ك ٣ ب ٥ ف ٥

— والذى هو خلاصة الانسان — مبدأ أفلاطون محض .

— هى خير حق — ملاحظة بعيـدة الغور يمكن بها فى العمل الحكم على فضيلة الناس واستحقاقهم فان النفوس السليمة المستنيرة لا تسب الحياة مهما كانت مؤلمة تلك البلايا التى يلقونها فيها .

§ ٣ — إذا صار الانسان غير ما كان — وهذا ما يمكن وقوعه متى أفسـدت الرذيلة القلب وسقطت النفس عوضا عن أن تصلح وتسمو .

§ ٤ — حينئذ متى اتصف انسان — وصف عجيب لاغباط الضمير، انه تحليل متقن ومحكم .

إلا إحساسات مقبولة . إن هذه الافكار الكثيرة تملأ عقله استمتاعا شريفا وإنه ليرضيه أن يحنّ على الخصوص لنفسه ولمسراته الخاصة ولآلامه الخاصة لأن عنده اللذة والألم يتعلقان دائما بالموضوعات أعيانها ولا يتغيران بلا انقطاع من موضوع الى آخر . ليس لقلبه البتة أن يتندّم إذا كان يصح التعبير هكذا . ولما كان رجل الخير هو دائما على هذه الاستعدادات نحو ذاته، وكان المرء نحو صديقه كما يكون نحو ذاته شخصيا باعتبار أن صديقنا هو نحن نحن بصورة أخرى نتج من ذلك أن الصداقة توشك كثيرا أن تكون هي ما قلنا آنفا وأنه يجب أن يسمى أصدقاء أولئك الذين بينهم هذه الروابط المتبادلة .

§ ٥ — أما مسألة معرفة ما إذا كان يوجد أو لا يوجد فى الواقع حب للذات نحو الذات فاننا نتركها الآن فى ناحية ونقتصر على القول أن الصداقة توجد على التحقيق كلما اجتمع شرطان أو أكثر من الشروط التى بيناها وأنه متى تطرّفت الصداقة أشبهت كثيرا المحبة التى يجدها المرء نحو نفسه .

§ ٦ — على أن هذه الشروط يمكن أن تظهر عند العامى من الناس بل بين الأشرار. لكن أليس أن هؤلاء لا يجمعون بين هذه الشروط إلا بقدر ما تعجبهم أنفسهم

§ ٥ — حب للذات نحو الذات — هذه الظاهرة البسكولوجية هى فى الحق محل لان يدهش لها كل الدهش . ولكن هذا لا يمنع من أنها حقيقة . فقد رزق الانسان أن يحب نفسه هو الى قدر أكثر شدة أو أقل كما رزق أن يبغضها كما سينبه إليه أرسطو فيما يلى . وقد كان من شأن هذا الاعتبار الاخير أن ينهى المناقشة بالنسبة له .

— نتركها الآن فى ناحية — لا أظن أن أرسطو قد عاد الى هذه المسئلة وعلى الاقل فى المؤلفات التى وصلت الينا منه .

§ ٦ — هذه الشروط — التعليق السابق بنفسه .

وبقدر ما يظنون أنفسهم أخيارا؟ لان هذه المحبات لا تتكون أبدا عند الناس فاسدى الأخلاق والمجرمين . § ٧ — بل يمكن أن يقال انها لا تكاد تجتمع عند الذين ليسوا أخيارا . انهم ونفوسهم دائما فى شقاق . انهم يرغبون فى شيء ويريدون منه شيئا آخر. فمثاهم كمثل الفساق الذين لا يضبطون أنفسهم سواء بسواء . فبدلا من الأشياء التى يظهر لهم أنفسهم أنها طيبة جدّا يؤثرون أشياء مقبولة لديهم لكنها مشئومة عليهم . § ٨ — وآخرون على عكس ذلك يمتنعون عن عمل ما يظهر لهم أنه خير ما يؤكد منفعتهم إما جبنا وإما كسلا . وآخرون أيضا بعد أن كسبوا كثيرا من السيئات يرجعون على أنفسهم بالبغضاء لما كان من فساد أخلاقهم ، تزعجهم الحياة فيتهربون منها وينتهى أمرهم بالانتحار . § ٩ — ان الأشرار فى مكنة من أن يبحثوا عن أناس يقضون معهم أيامهم ولكنهم قبل كل شيء يهربون من ذواتهم . فاذا خلوا الى أنفسهم لا تقدّم لهم ذاكرتهم الا ذكريات مؤلمة . وأما عن المستقبل فهم يحلمون بمقاصد ليست أقل استحقاقا للّوم . فى حين أنهم على ضدّ ذلك فى رفاقة الغير ينسون هذه المعانى البغيضة . ولما لم يكن فيهم ما يُحَب لا يحسّون نحو أنفسهم عاطفة من الحب أيا كانت . ان أمثال هؤلاء لا يحنّون الى لذاتهم ولا الى آلامهم . أنفسهم فى شقاق ، ففى حين أن جزء النفس الفلانى يحزن للحرمانات

---

§ ٧ — عند الذين ليسوا أخيارا — يفرق أرسطو بين الناس الذين ليسوا أخيارا و بين أولئك الذين هم أشرار بكل معنى الكلمة . فالصداقة ليست ممكنة حتى عند الأوّلين كما هى غير ممكنة عند الآخرين .

§ ٨ — وينتهى أمرهم بالانتحار — لا يكاد يوجد فى التاريخ القديم ضروب انتحار من هذا النوع . ولكنه يجب تصديق شهادة أرسطو . فان وخز الضمير قد دفع أكثر من مجرم الى الانتحار .

§ ٩ — ان الأشرار ... — هذا التصوير لضمير مجرم مضاد كل التضاد للتصوير الذى سبقه وهو كمثله محل للاعجاب .

التى يراه مضطرا الى معاناتها فان الجزء الآخر يتلذذ باحتمالها . وذلك من فساد الخلق . فأحد هذين الاحساسين يجذب الانسان من ناحية والآخر يجذبه من الناحية الأخرى ، فيمكن القول أنه على هذه الحالة مقطّع إربا . § ١٠ — لكن لما كان غير ممكن أن يجتمع للمرء اللذة والألم معا ، كاد لا يستأخر عن أن يحزن لما أصاب من اللذة ووّد لو أنه لا يكون قد ذاق هذه اللذات ، لأن الأشرار يملؤهم الندم دائما على كل ما يعملون . على هذا حينئذ أكرر أن الشرير لا يظهر أبدا مستعدا لحب ذاته لأنه فى الواقع ليس فيه شىء يُحَب . لكن اذا كانت هذه الحال النفسية هى على التحقيق محزنة ومبئسة لزمه اجتناب الرذيلة بكل قواه والتشبث فى حدّة بأن يصير فاضلا لأنه بهذا وحده يستطيع الانسان أن يميل الى حب نفسه وأن يصير صديقا للأغيار .

— مقطع إربا — مجاز محكم .

§ ١٠ — مستعدا لحب ذاته — هذا الباب كله هو على التحقيق من أجمل الفصول التى كتبها أرسطو وأبعدها غورا . ولقد أحسن "جيفانيوس" الذى استشهد به "زيل" إذ سماه "رأسا ذهبيا" يكاد يكون الهيا وهذا مدح كبير عادل .

البـاب الخامس

في العطف — أنه يختلف عن الصداقة وعن الميل — أنه يمكن أن يوجه الى النكرات وأنه سطحي جدًا — التأثير الفعال للرؤية في الصداقة وفي الحب — كيف أن العطف يمكن أن يستحيل الى الصداقة — السبب العادى للعطف .

§ ١ — العطف يشبه الصداقة، ولكن ليس إياها بالضبط . إنه قد يتجه حتى نحو النكرات من حيث لا يعرفون الاحساس الذي يوجه نحوهم . ليس الأمر كذلك في أمر الصداقة كما بينت فيما سبق . كذلك ليس العطف هو الميل إلى الحب لأنه خلو من القوة والرغبة وهما العلامتان اللتان يصحبان الميل عادة . § ٢ — حينئذ الميل يتكون بالعادة لكن العطف يمكن أن يكون طفرة، ومثاله التعلق بأناس يصارعون، فان من يشهدونهم يكالحون يحسّون نحوهم العطف ويساعدونهم على ما يبتغون دون أن يناصروهم شخصيا في المصارعة عن كثب . أكرر حينئـذ أن هذا العطف هو فجـائي والاحساس الذي يولده ليس إلا سطحيا . § ٣ — ذلك بأنه يظهر لي أن الصـداقة كالحب تبتدئ بلذة النظـر لأنه إذا لم يعجب المرء رواء الشخص لا يمكنه أن يحبه . ليس معنى هذا أن المرء يقع في الحب لمجرد أن الصورة قد

— الباب الخامس — في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٧ .

§ ١ — العطف — التفريق الذي يبيه أرسطو هنا دقيق جدًا ولكنه حق جدًا .

— فيما سبق — ر . ك ٨ ب ٢ ف ٣ .

— الميل الى الحب — فرق دقيق أيضا ولكنه حق كما سيظهر فيما يلي .

§ ٢ — يناصروهم شخصيا — وبالنتيجة يؤتونهم دليلا على المحبة .

§ ٣ — بلذة النظر — هذه الملاحظة التي يمكن أن يجادل فيها النظر الشخصي هي بعيسدة الغور جدًا . فلا أظن أمرأ يمكنه أن يصير صديقا لانسان يبغض شخصه المـادّي .

سبّبه . لايكون من الحب إلا متى أسف المرء على غيبة شخص ورغب فى حضرته .

§ ٤ — حقا أن الصديقين لايكونان صديقين إلا بعد أن يحس كلاهما بادئ الأمر بعطف نحو الآخر . لكنه لا يكفى أن يكون بالمرء عطف ليكون محبا . بل يقصر الأمر على أن يتمنى المرء الخير لأولئك الذين يحس نحوهم العطف من غير أن يكون مع ذلك مستعدّا لأن يعمل لهم أى شيء ولا أن يكلف نفسه لأجلهم شيئا أيا كان . واذن لا يكون إلا من باب المجاز أن يقال على العطف انه من الصداقة . لكن يمكن أن يقال إن العطف متى استطال مع الزمان ووصل الى أن يكون عادة صار صداقة حقة لاصداقة منفعة ولا صداقة لذة لأن العطف لا يستمدّ أصله من أحد هذين السببين ولا من الآخر. والواقع أن من قبل خدمة ردّ عطفا مقابل المعروف الذى أُسدى إليه ويكون بذلك قد أدى واجبا . لكن متى رجا المرء نجاح آخر بسبب أنه يرجو من ذلك فائدة فالظاهر أنه لا يكون به عطف على ذلك الشخص بل عطف على نفسه كما أنه لا يكون صديقا ذلك الذى ثقّف آخر على أمل أن يحرز لنفسه من وراء ذلك ربحا .

§ ٥ — وعلى العموم فالعطف تثيره الفضيلة واستحقاق كيفما اتفق كلما ظهر شخص لآخر بمظهر الشرف أو الشجاعة أو أى كيف من هذا القبيل كشأن المصارعين الذين ذكرتهم آنفا .

---

§ ٤ — لأن يعمل لهم أى شيء — هذا ، فيما يظهر ، يناقض ما قيل آنفا مادام أن أرسطو كان يفترض أن المرء بالعطف يكون مستعدا الى أن يخوض غمار الجلاد .

§ ٥ — تثيره الفضيلة — هذا أصل حق وتعريف فان المرء لايشعر بالعطف على من يحتقرهم . — الذين ذكرتهم آنفا — فى أوّل هذا الباب .

الباب السادس

في الوفاق — أنه يقرب من الصداقة — لاينبغى أن يلتبس الوفاق بمطابقة الآراء — نتائج الوفاق الباهرة في الممالك — أنه هو الصداقة المدنية — عواقب الشقاق الوخيمة — "ايتيوقل" و"پولينيس" — الوفاق يقتضى دائما أناسا أخيارا — الاشرار هم أبدا فى شقاق بسبب أثرتهم التى لاقيد لها .

§ ١ — يظهر أن الوفاق أيضا فيه شيء من الصداقة ولذلك يلزم أن لا يلتبس بمطابقة الآراء لأن هذه المطابقة يمكن أن تكون حتى بين أناس لا يعرف بعضهم بعضا . لايمكن أن يقال على من اتحدت أفكارهم فى شيء بعينه إن بينهم وفاقا . ففى علم الفلك مثلا اذا تطابقت الآراء على مسائله فذلك لايقتضى أقل محبة . وعلى ضدّ ذلك يقال على الممالك إنها تتمتع بالوفاق متى كان الوفاق على المنافع العامة سائدا فيها . فيها يتحد الناس فى الرأى ويتعاون الجميع فى تنفيذ ذلك القرار المشترك .

§ ٢ — فالوفاق اذن ينطبق دائما على افعال وعلى الخصوص الأفعال ذات الأهمية والتى يمكن أن تكون نافعة للحزبين على السواء أو نافعة لجميع المدنيين اذا كان الامر بصدد مملكة كأن يجمع الناس فيها مثلا على أن جميع السلطات يجب أن تكون بالانتخاب أو أنه يلزم محالفة اللقدمونيين أو أن " فيطاقوس " يجب أن تحصر

— الباب السادس — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٧

§ ١ — لايقتضى أقل محبة — الدين فى لغتنا (الفرنسية) وفى اللاتينية أسهل منه فى اللغة الاغريقية لأن كلمة الوفاق تدل بذاتها على أن للقلب نصيبا فى هذه العاطفة . أما فى اللغة الاغريقية فالأمر على ضدّ ذلك لأن التصير الاشتقاقى يرجع الى معنى العقل أو الى الفطنة أكثر من رجوعه الى معنى القلب . ولذلك كان الالتباس فيها ممكنا .

§ ٢ — دائما على أفعال — هذه المبادئ عينها قد فصلت فى الأدب الكبير وفى الأدب الى أوديم .

— فيطاقوس — طاغية ميتيلين . راجع السياسة ك ٣ ب ٩ ف ٥ ص ١٧٧ من ترجمتى الطبعة الثانية .

السلطة فى يده وأنه هو نفسه مع ذلك يقبلها . فمتى كان الأمر على ضدّ ذلك ورغب كل واحد من حزبى المملكة فى أن يستقل بالسلطة فهناك الشقاق كما هو بين خُطّاب الفينيقيات . لأنه لا يكفى فى تحقيق الوفاق أن يتحد الحزبان نظرا فى موضوع بعينه أيا كان ، بل لا بد فوق ذلك أن يحسّا إحساسا واحدا بعينه فى الظروف بعينها ومثال ذلك أن يتوافق الشعب والطبقات العليا على إعطاء السلطة للأكفاء من أهل المدينة لانه بذلك يحصل كل واحد على ما يبتغى . الوفاق مفهوما على هذا النحو يصير بوجه ما صداقة مدنية كما قد قلت . لأنه حينئذ ينصبّ على المنافع العامة وعلى جميع حاجات الحياة الاجتماعية .

§ ٣ — لكن هذا الوفاق يقتضى دائما قلوبا طيبة فالواقع أن هذه القلوب هى على وفاق مع ذواتها أوّلا ثم هى على وفاق بينها بالتبادل . لانها كما يقال لايشغلها إلا الاشياء عينها . ان إرادات هذه العقول الحصيفة تبقى غير مزعزعة وليس بها مد وجزر كما فى أوريف . انها لاتريد إلا الاشياء العادلة والنافعة وترغب فيها باخلاص للنفعة العامة . § ٤ — وهيهات أن يكون ذلك بين الاشرار فالوفاق بينهم غير ممكن

– خُطّاب الفينيقيات – وهما " إيتيوقل " " وپوليبيس " ومعلوم أن موضوع القصة المعنونة بهذا الاسم هو البغض والقتال بين ابنى " أوديب " وعنوان الرواية يجىء من أن نساء فينيقيات هنّ اللواتى كنّ فى بعثة فى " دلفوس " يؤلفن جوقة المرنمات . وهذه القصة من أشد قصص أوريفيد تأثيرا .

§ ٣ – كما فى أوريف – معروف أن ظاهرة المد والجزر واضحة جدا فى " أوريف " بين " أوبى " و " بيوثيا " ويكاد يكون هذا الموضع هو الوحيد فى البحر الأبيض المتوسط حيث هذه الظاهرة محسوسة جدا .

إلا أن يكون فى لحظات قصيرة جدا كما أنهم لا يستطيعون أن يكونوا أصدقاء زمانا طويلا . لأنهم يرغبون فى نصيب مبالغ فيه فى المنافع ويأخذون أقل ما يستطيعون فى المتاعب والنفقات العامة . ولما كان كل واحد منهم لا يريد إلا المنافع لذاته تلصص على جاره ووقف فى وجهه وباعتبار أن المنفعة العامة لاتهم أحدا فلا تلبث أن يضحّى بها . وحينئذ يقعون فى الشقاق اذ يحاولون أن يكره بعضهم بعضا على رعاية العدل دون أن يريد أحدهم أن يلتزم تطبيقه على نفسه .

---

§ ٤ — الا أن يكون فى لحظات قصيرة جدا — ملاحظة محكمة على رغم ظواهرها . وإن أرسطو ليدعمها بحجج تؤيدها تجربة الحياة .

البـاب السابع

في النعم – المنعم يحب على العموم أكثر من المنعم عليه – الايضاحات الباطلة لهذا الفعل الغريب – المقارنة السيئة للديون – "ابيشارم" – ايضاح أرسطوطاليس الخاص – حب الصانعين لصنعتهم حب الشعراء لأشعارهم – المنعم عليه هو بوجه ما صنيعة المنعم – اللذة الفاعلة أعلى من اللذة المنفعلة – ينعم المرء بما يصنع من الخير – المرء يزيد حبه لما كلفه من التعب – حنو الأم البليغ على أولادها.

§ ١ – يظهر على المنعمين على وجه العموم أنهم يحبون من أحسنوا إليهم أكثر مما يحب أولئك الذين قبلوا العرف من أسدوه إليهم. هذا الفارق تظهر عليه المخالفة لكل معقول، لذلك يبحث في أسبابه. فالرأى الأكثر شيوعا هو أن الاخيرين بوجه ما مدينون والاولين هم دائنون. حينئذ كما أنه في شأن الديون قد يتمنى المدينون مع الارتياح أن من أقرضوهم لن يكونوا بعد. وأن المقرضين على ضد ذلك يذهبون إلى حدّ أن يشغلوا أنفسهم مع العناية بأمر مدينيهم، كذلك أيضا أولئك الذين أسدوا معروفا يودّون لو يعيش مدينوهم بهذا المعروف حتى يعرفوا لهم الجميل يوما على المعروف الذى قبلوه، في حين أن الآخرين قليلا ما يفكرون فيما يجب عليهم لهم من المقابل. وقد لا يفوت "إبيشارم" أن يقول إن أولئك الذين يعبرون هـذا

– الباب السابع – في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٨

§ ١ – يظهر على المنعمين على وجه العموم – بهذا العموم يظهر أن ملاحظة أرسطو حقيقية. وان الاعتراف بالجميل شيء نادر.

– يعرفوا لهم الجميل يوما – هـذا السبب ليس هو الحسن وان أرسطو سيبدى أسبابا أحسن منه فيما يلي، فان من غير العادى أن يسدى المرء معروفا الى الناس وهو يحسب لذلك حسابا لمنفعته الشخصية. بل الغالب أن يسدى هذا المعروف بدافع العطف وطيبة القلب.

– "ابيشارم" – لا يعرف فيما خلا هذا الموضع حكم ابيشارم هذا وربما كان مجرّد أسلوب حملة ينتقده أرسطو على هذا الشاعر.

التعبير " يأخذون الامر من جهته السيئة " . ولكنه مطابق للضعف الانسانى لان الناس فى العادة قلما يذكرون النعم ويؤثرون أن يقبلوا المعروف على أن يصنعوه .

§ ٢ — أما أنا فيظهر لى أن العلة هنا أدخل فى باب الطبيعى وأنها ليس بينها وبين ما يجرى فى شأن الديون أقل رابطة . بديا ليس بالدائنين أدنى محبة لمدينيهم، فاذا رغبوا فى أن يروهم قادرين على عملهم فذلك فى رقبة السداد الذى ينتظرونه . ولكن على ضدّ ذلك أولئك الذين أسدوا المعروف يحبون ويعزون مدينيهم به ولو كان هؤلاء لا ينفعونهم شيئا فى الحال وليسوا على أن ينفعوا قادرين . § ٣ — هذا هو بالضبط ذلك الإحساس عينه الذى يحسه الفنّانون نحو صنعاتهم . فليس ولا واحد منهم لا يحب صنيع يده الخاص أكثر من أن يحبه صنيعه إن اتفق أنه انتعش وحيي . هذه المشاهدة بارزة على الخصوص فى الشعراء، فإنهم يفتنون بمؤلفاتهم الخاصة ويعزّونها كما لو كانت أولادهم . § ٤ — هـذا هو بالضبط حال المنعمين . فان الشخص الذى أنعموا عليه هو صنيعتهم فهم يحبونه أكثر من أن يحب الصنيعة من اصطنعه . والعلة فى ذلك بسيطة . ذلك بأن الحياة أى الكون بالنسبة لكل من يتمتع به شيء أفضل من سائر الأشياء، شيء عزيز جدا . ونحن لا كون لنا إلا

---

§ ٢ — أدخل فى باب الطبيعى — لأرسطو الحق كله فى ذلك . فان المرء يفعل عادة فى هذه الأحوال بدافع الطبع وبلا تروّ .

§ ٣ — الفانون نحو صنعاتهم — إيضاح ليس بديعا فقط بل هو غاية فى المتانة .

— بارزة على الخصوص فى الشعراء — لأن مؤلفاتهم صوغ الكلام والأشعار .

§ ٤ — حال المنعمين — ربما كان الايضاح دقيقا بعض الشيء ولكنه حق . فان رؤية المدين بالمعروف أو ذكراه تذكرك العمل الصالح الذى أتيته فترضى عن نفسك بمناسبته وتحبه إذ تحب نفسك .

بالعمل أى من حيث إننا نعيش ونعمل . فمن يُخلق خلقا فهو على وجه ما كائن بعمله ذاته . فهو يحب إذن صنيعه لأنه يحب أيضا أن يكون ، وهذا إحساس طبيعى جدا . لان ماليس هو إلا بالقوّة يظهره الصنيع ويجعله بالفعل . § ٥ — زد على هذا فيما يتعلق بالفعل أن فيه شيئا من النبيل والجميل بالنسبة للنعم بحيث إنه يتمتع به فى موضوع هذا الفعل . لكنه فى الوقت عينه لا شىء من الجميل ، بالنسبة للنعم عليه ، فيمن يسدى إليه المعروف . وليس فيه على الاكثر إلا النافع أى ما هو أقل قبولا عند النفس بكثير وأقل استحقاقا لأن يُحَب . § ٦ — إنما الفعل الحالى هو الذى يجعل لنا لذة ، وفى المستقبل إنما هو الرجاء ، وفى الماضى انما هو الذكرى . لكن اللذة الأكثر حدّة بلا معارضة هى العمل هى الحالى الذى هو بلا شك حقيق كذلك بأن يحبه المرء . وعلى هذا إذن فالصنيع يبقى بالنسبة لمن اصطنعه لأن الجميل باق ، فى حين أن النافع عما قريب زائل بالنسبة لمن قبل النعمة . وذكرى الأشياء الجميلة التى يصنعها المرء مستطابة جدا . ولكن ذكرى الأشياء النافعة التى استفاد المرء منها قد لا تكون البتة وقد تكون ولكن على قدر قليل بلا شك . ذلك بأن المرء إنما يرغب فى الاشياء بانتظارها والرجاء فيها ولكن الحب يكاد يكون فعلا وانتاجا ، فكون المرء محبوبا ليس الا احتمالا وقبولا . وبالنتيجة فالحب والنتائج التى يستتبعها تكون من جهة من هم أفعل أثرا . § ٧ — يلزم أن يلاحظ فوق ذلك أن الانسان يتعلق دائما أكثر بما كلفه عناء . وعلى هذا مثلا أولئك الذين قد كسبوا ثروتهم بأيديهم يقدرونها

§ ٥ — زد على هذا — هذا السبب الجديد هو أقطع فى التدليل .

§ ٦ — إنما الفعل الحالى — زدت الكلمة الثانية وصفا مفسرا للاولى .

§ ٧ — يلزم أن يلاحظ فوق ذلك — هذا السبب الأخير ولو أنه أدق من سوابقه إلا أنه ليس أقل منها فى صحته ومطابقته للواقع .

قدرها أكثر من أولئك الذين تلقوها بالإرث . وقبول نعمة شيء بالبديهية لا يستدعى البتة مجهودا شاقا فى حين أن إسداءها يكلف فى الغالب مجهودا كبيرا . من أجل ذلك كان حب الوالدات لأولادهن أزيد : فان اشتراكهن فى النسل قد كان من المشقة بمكان وإنهن ليعلمن حق العلم أن أولادهن ملك لهن . وهذا بلا شك هو أيضا احساس المنعمين نحو المنعم عليهم .

– حب الوالدات لأولادهن أزيد – ملاحظة حقة جدا يمكن تحقيقها بما يصيب العائلات من المصائب القاسية التى تقع عليها غالب الأحيان .

– يعلمن حق العلم – ليست هذه الاحالة استثنائية . فان الجارى فى العادة على الأكثر هو أن الأبوة ليست محلا للشك . والحق هو أن الأمهات قد أصابهن من الألم أكثر بكثير سواء أكان ذلك فى الحمل والوضع أم بعد الولادة . وإن صنوف العناية التى يقمن بها فى سنينا الأولى تأخذهن بالتعلق بنا أكثر من الولادة نفسها .

البـاب الثامن

فى الأثرة أو حب الذات — الشرير لا يفكر إلا فى نفسه — الخيّر لا يفكر البتة الا فى أن يحسن الفعل بصرف النظر عن منفعته الخاصة — السفسطة لتبرير الأثرة — يلزم التفصيل فيما يعنى بهذه الكلمة — الأثرة المذمومة والعامية — الأثرة التى تنحصر فى أن يكون المرء أفضل وأنزه من جميع الناس هى ممدوحة جدًا — إخلاص المرء لأصدقائه ولوطنه — إحتقار الثروة — السهوة العالية فى الخير وفى المجد .

---

§ ١ — لقد وضعوا مسئلة العلم بما اذا كان يصح أن يحب الانسان نفسه إيثارا لها على بقيـة الأغيار . أم اذا كان الأحسن هو حب الغير . لأنه يلام عادة أولئك الذين يغلون فى حب أنفسهم ويسمون أنانيين كأنما يراد إخجالهم من هذا الافراط . والواقع أن الشرير لا يظهر أنه يعمل البتة إلا موجها عمله نحو ذاته وحده . وكلما فسد اشتدّت هذه الرذيلة فى نفسه . كذلك يعاب عليـه أنه لا يعمل عملا أيا كان خارجا عما يمسه شخصيا وعلى ضدّ ذلك الرجل الصالح لا يعمل إلا للخير، وكلما زاد صلاحه قصر عمله على الفعل للخير فهو نسّاء لمنفعته الخاصة فى جانب منفعة صديقه .

§ ٢ — لكنه يجاب على ذلك : أن الواقعيات تناقض كل هذه النظريات

— الباب الثامن — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٦

§ ١ — لقد وضعوا مسـئلة العلم — ليس هنا البتة تخلص وسهولة انتقال بين هـذا الموضوع الجديد والموضوعات التى تقدّمته .

— أم اذا كان الأحسن هو حب الغير — يرى من ذلك أن الفلسفة منذ زمان طويل قد كانت أحست حب القريب .

— الشرير — إذن حب الذات والرذيلة شىء واحد .

— فى جانب منفعة صديقه — فى هذا تضييق لدائرة الحب وفعل الخير إلى حد لا ينبغى . وإن المبدأ الذى يضعه أرسطو نفسه يذهب الى أبعد من ذلك بكثير .

§ ٢ — لكنه يجاب على ذلك — ان هذا يلى هو اعتراض سيبطله ارسطو فيما بعـد . وقد رأيت واجبا علىّ أن أضبط العبارة ضبطا شافيا لم يكن فى نص المتن .

الخاصة بالأثرة وهذا ليس صعب الفهم . على هذا فحل اتفاق أنه يجب عليك أن تحب ذلك الذى هو أحسن صديق ، وأن أحسن صديق هو ذلك الذى يريد باخلاص خير صديقه لأجل هذا الصديق نفسه حتى ولو لم يعلم ذلك أحد فى الدنيا . وتلك على الخصوص هى الشروط التى يجب على المرء أن يقوم بها نحو ذاته كما يجب عليه أن يقوم فى هذا الصدد بجميع الشروط الأخرى التى يحدّون بها عادةً الصديق الحق . لاننا قد قررنا أن جميع إحساسات الصداقة تبدأ أوّلا من الفرد لأجل أن تنتشر منه فى الآخرين . والأمثال نفسها متفقة معنا هنا و يمكننى أن أورد منها : " روح واحد — بين الاصدقاء كل شىء مشاع — الصداقة هى المساواة — الركبة أقرب من الساق . " كل هذه التعابير توضح على الخصوص علاقات الشخص مع نفسه . على هذا حينئذ يكون الشخص هو صديق نفسه وأشد صداقة لها منه لأىٍّ كان . ونفسه على الخصوص هى التى يجب عليه أن يحبها .

من بين هذين الحلين المختلفين يُتساءل بحق عما هو الحل الذى يجب اتباعه متى كانت الثقة بهما متساوية .

— قد قررنا — راجع ب ٤ ف ١

— تبدأ أوّلا من الفرد — بمعنى أنه يلزم أن الفرد يمكنه بديا أن يحب نفسه ويحترمها لكى يستطيع أن يحب الأغيار .

— والأمثال — إن أرسطو يعلق على العموم كثيرا من الأهمية بالامثال . ويلذ له أن يتخذها حجة . فانها عنده "حكمة الامم" .

— من بين هذين الحلين المختلفين — وسيأخذ أرسطو بأولهما وهو الذى يدعو الى التنزه عن الغرض

— الثقة بهما متساوية — فى هذا علوء فان العقل يدفعنا الى حب الغير أكثر من حب الذات . يلزم المرء أن يحب نفسه الى حد ما . ولكن أن يقنع المرء نفسه بأنه يلزمه أن يحب نفسه ليس غير أو حتى أكثر من كل من عداه فذلك لا يأتى إلا بواسطة السفسطة .

§ ٣ — ربما يكفى تقسيم هـذه التحقيقات وتبيين النصيب الذى يحويه كل منها من الحق ونوع الحق . فاذا نحن وضحنا ما ذا يعنى بالأنانية على المعنيين اللذين تحمل عليهما هذه الكلمة، وضح لنا وجه الصواب فى هذه المسئلة .

§ ٤ — فمن جهة حينما يراد جعل هـذا اللفظ لفظ توبيخ وشتم يسمى أنانيين أولئك الذين يختصون أنفسهم بأحسن نصيب فى الأموال وفى الكرامات وفى اللذات البدنية . لأن العامى له فى كل ذلك أشد الرغبات . ولما أن الناس سرعان ما يُقبلون على هـذه الخيرات التى يعتقدونها أنفس الخيرات كانت هذه الخيرات محـل أشد المنازعات . والناس الذين يتنازعونها بهـذه الحدة لا يفكرون إلا فى ارضاء رغباتهم وشهواتهم وعلى العموم الجزء غير العاقل من أرواحهم . كذلك يسلك عامىّ الناس وتكون تسمية "الأنانيين" آتية من أخلاق العامىّ التى هى مدعاة للأسف . فيكون إذن حقا أن تلام الأثرة محمولة على هذا المعنى .

§ ٥ — لا يمكن أن ينكر أن اسم الأنانيين يطلق غالب الاحيان على الناس الذين يتشمون من جميع هذه الاستمتاعات الدنيئة ولا يفكرون إلا فى أنفسهم . لكن اذا كان انسان لا يحث البتة إلا على اتباع طريق العـدل أكثر من أى شىء كان ويتعاطى الحكمة أو أية فضيلة أخرى على درجة قصوى ، وبالاختصار لا يختص نفسه إلا بالعمل

---

§ ٣ — النصيب ... من الحق ونوع الحق — نهج حكيم جدا طالما انتهجه أرسطو .

§ ٤ — العامى ... أشد الرغبات — يرى أن الفيلسوف لم يأبه بكل هذه الخيرات الدنيا

§ ٥ — اذا كان انسان — تمييز عميق وبسيط معا . فان الأنانية تتميز على الخصوص بالغرض الذى يرمى اليه الشخص . فاذا كان الغرض ساميا ، اذا كان الغرض شريفا وعظيما انعدمت الأنانيـه . وأخذ حب الذات من ثمّ اسما آخر

لوجه الخير فيكون من المستحيل أن يسمى أنانيا وأن يلام على ذلك . § ٦ — ومع ذلك فان ذاك الانسان هو، فيما يظهر، أشــد أثرة من الآخرين ما دام يسند اليهــا أحسن الأشياء وأجملها ولا يتمتع إلا بالجزء الأعلى لنفســه بأن يطيع كل أوامره مع الخضوع . وكما أن الجزء الأهم فى المدينة يشبه أن يكون فى السياسة هو المملكة نفسها أو هو، فى نظم آخر من الاشياء، يعتبر أنه المؤلف للمجموع بتمامه . كذلك أيضا بالنسبة للانسان . فإنه يجب على الخصوص أن يعتبر محبا لذاته ذلك الذى يحب فى نفســه ذلك المبــدأ الحاكم ولا يحث إلا على إرضائه . ولئن سمى معتــدلا الانسان الذى يضبط نفسه وغير معتدل هــذا الذى لا يضبطها ؛ على حسب ما يكون العقل حاكما أو غير حاكم فذلك بأن العقل، على مايظهر، هو على الدوام متحد مع الشخص نفسه . ومن أجل ذلك أيضا تكون الأفعال التى يظهر أنها أكثر شخصية وأدخل فى الإرادية هى تلك التى يأتيها المرء تحت تأثير عقله . ومن الواضح تمــاما أن هذا المبدأ الأعلى هو المقوّم الأصلى للشخص، وأن الانسان الخيّر يحبه إيثارا له عما عداه . فيلزم إذن القول على هذا بأنه أشدّ الناس أنانية . ولكن على معنى يخالف المعنى الذى به يكون هذا الاسم شتما جدّ المخالفة . هذه الأثرة الشريفة تعلو الأثرة العامية بمقدار ما تعلو العيشة على مقتضى العقل العيشة على مقتضى الشهوة، وكما تعلو الرغبة فى الخير الرغبة فيما يظهر أنه نافع .

---

§ ٦ — فيما يظهر أشــد أثرة — ربما تكون تسمية هــذه القلوب الشريفة أنانية من باب الجواب على تعمق دقيق بتعمق دقيق مثله .

— المقوّم الأصلى للشخص — راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ٤

— العيشة على مقتضى العقل — مبــدأ أفلاطونى يكرره أوسطو . وعليه بنت الرواقية بعد ذلك كل مذهبها الأخلاقى .

§ ٧ — على هذا حينئذ فكل الناس يُرحب بأولئك الذين لا يحثون على العلو فوق أمثالهم إلا بتعاطى الخير ويمدحهم . فلو كان الناس جميعا لا يتزاحمون إلا على الفضيلة وحدها ويجهدون أنفسهم فى عمل ما هو الأجمل لرأت الطائفة كلها جميع حاجاتها مقضية ولوجد كل امرئ بخصوصه أكبر الخيرات عنده ما دام أن الفضيلة هى أنفس الخيرات . حينئذ قد يمكن الوصول الى هذه النتيجة المزدوجة : فمن جهةٍ، أن رجل الخير يجب أن يكون أنانيا لأنه بعمل الخير يكسب أيضا ربحا شخصيا عظيما ويُفضل فى الوقت عينه على الآخرين . ومن جهة أخرى أن الشرير ليس أنانيا لأنه لا يزيد على أن يضر نفسه وقريبه باتباعه شهواته الرديئة . § ٨ — وبالتبع يكون عند الشرير خلف عميق بين ما يجب عليه أن يعمله وبين ما يعمله، فى حين أن الرجل الفاضل لا يعمل إلا ما يلزم عمله لأن كل عقل يختار دائما ما هو الأحسن له . ورجل الخير لا يطيع إلا الذكاء والعقل .

---

§ ٧ — الطائفة كلها — أو الجمعيـة، ولقد آثرت الاحتفاظ بالكلمة نفسها التى استعملها أرسطو . ومع ذلك فمن البين أن النظرية الاجتماعية تكون محلولة اذا كانت كما يريده أرسطو . فان الصلاح الكامل للأفراد يصير الحكومة معصومة من الزلل تقريبا . وهذا هو ما يبين أهميـة التربية التى تشكل الأشخاص الذين هم أهل المدينة فى المستقبل . غير أن الجمعيات الحاضرة لا تزال بعيدة جدّ البعد عن هذا المثل الأعلى اذا كانت قد أصبحت أقرب اليه من الجمعيات القديمة .

— هذه النتيجة المزدوجة — ولو أن هذه النتائج من المشكلات إلا أنها صادقة اذا سلم بالمبادىء التى يضعها أرسطو .

§ ٨ — خلف عميق — راجع ما سبق ب ٤ ف ٩

لأن كل عقل — يظهر أن أرسطو، من حيث لا يشعر، يحقق نظرية أفلاطون وسقراط وهى أن الرذيلة هى دائما مسببة على الجهل وأن تكون لا إرادية .

§ ٩ — وهذا لا يمنع من أن الرجل الفاضل يعمل كثيرا من الأشياء لأصدقائه ولوطنه ولو كلفه ذلك فقدان الحياة . انه يهمل أمر الأموال والكرامات وعلى بجملة من القول كل هـذه الخيرات التي يتنـازع فيها العامة غير مستبق لنفسه إلا شرف عمل الخير . إنه يفضل كثيرا استمتاعا حادا ولو لم يدم إلا بعض لحظات على استمتاع بارد يبقى زمانا أطول . يؤثر أن يعيش فى المجد سنة واحدة على أن يعيش فى الخمول سنين عديدة . يؤثر عملا واحدا جميلا وعظيما على طائفة من الأعمال العامية . ذلك هو بلا شك ما يدفع أولئك الرجال الكرام الى أن يضحوا بحياتهم عند ما يلزم . إنهم يستبقون لأنفسهم أشرف نصيب وأجمله وينزلون عن ثروتهم مع الارتياح اذا كان خرابهم يمكن أن يغنى أصدقاءهم . فللصديق الثروة وأما هو فله الشرف وبذلك هو يختص نفسه بخير أعظم مائة مرة . § ١٠ — ومن باب أولى يكون شأنه كذلك بالنسبة للكرامات وللسلطان . فان رجل الخير يترك كل ذلك الى صديقه لأن هـذه النزاهة هى وحدها فى عينيه الجميلة والجديرة بالثناء . والواقع أن الناس لا يخطئون إذ يعتبرون فاضـلا ذلك الذى يختار الشرف والخير على سائر ما عداهمـا . بل قد يذهب رجل الخير الى حدّ أن يترك لصديقه مجد الاقدام على الفعل . وإن من

---

§ ٩ — وهذا لا يمنع — تصوير شريف للرجل البطل .

— يعيش فى المجد سنة واحدة — هذا هو "أشيل" هوميروس . راجع فى الإلياذة (النشيد ٩ البيت ٤١٠ وما بعده) ما يقوله البطل عن نفسه وعن أمه .

§ ١٠ — الى صديقه — بل للاغيار أيضا مادام أن هذه ليست هى الخيرات التى يبغيها .

— يترك لصديقه مجد الاقدام على الفعل — هذا سر رقيق ونادر . ومن غير الممكن أن تذهب الصداقة الى أكثر من هذا الحد متى كان الشىء المتروك مهما جدا .

الأحوال ما فيـه قد يكون أجمل بالمرء أن يجعل صـديقه يفعل شيئا من أن يباشره هو بالذات .

§ ١١ — وعلى هذا حينئذ فى جميع الأعمال الممدوحة يظهر أن الرجل الفاضـل يأخذ لنفسـه النصيب الأوفى من الخير . وإنى أكرر أنه هكذا يلزم المرء أن يعرف أن يكون أنانيا . وأنه لا ينبغى للمرء أن يكون أنانيا كما يكونه الناس على العموم .

§ ١١ — أن يعرف أن يكون أنانيا — قاعدة عجيبة ولكنها لا تشمل إلا أنفسا نادرة .

البـاب التاسع

هل بالمرء حاجة الى الأصدقاء وهو فى السعادة ؟ — أدلة على وجوه مختلفة — هل المرء فى الشقاء أشد حاجة الى الاصـدقاء منه فى السعادة؟ الرجل السعيد لا يستطيع العزلة ، وإن به حاجة الى أن يعمل الخير لأصدقائه وأن يرى أعمالهم الفاضلة — " الاستشهاد بتيوعنيس " — إن من الفضـيلة التأمل فى الأعمال الفاضلة — أن يحس المرء أنه يعمل و يعيش فى أصحابه ، تلك هى لذة قوية ، وإن المرء لا يدركها إلا فى الخلطة التامة — الرجل السعيد يجب أن يكون له أصدقاء فضلاء مثله .

---

§ ١ — يرفعون أيضا مسألة أخرى و يتساءلون عمـا إذا كان بالمرء وهو سـعيد حاجة الى الأصدقاء أم أنه لا حاجة به اليهم . والواقع أنه يقال : ما حاجة الناس السـعداء على الاطلاق والمستقلين الى الصـداقة مادام أن لهم كل الخيرات وأنهم لاكتفائهم بأنفسهم ليس لهم بعد من حاجة يسـدونها . فى حين أن الصديق الذى هو لنا كأنفسنا يجب أن يؤتينا ما لا نستطيع أن نحصله بأنفسنا . وتلك كانت فكرة الشاعر إذ قال

" إذا كان الله فى عونك فمـا حاجتك بالأصدقاء "

ومن جهة أخرى متى حُبي المرء السعيد بجميع الخيرات فمن السخف الصريح أن لا يحَبى الأصدقاءَ لأنـ هذا ، فيما يظهر ، أنفس الخيرات الخارجيـة . أزيد على هذا أنه اذا كانت الصـداقة تنحصر فى اسداء صنوف المعروف أكثر منها فى قبولها

— الباب التاسع — فى الأدب الكبير ك ٤ ب ١٧ وفى الأدب الى أو يديم ك ٧ ب ١٢

§ ١ — يرفعون أيضا مسألة أخرى — دون أن تكون هذه المسألة دقيقة كبعض المسائل السابقة فانها ، فيما يظهر ، ليست محيرة كثيرا . بل القلب يجيب عليها فورا كما يجيب عليها الفيلسوف بعد مناقشة طويلة .

— الشاعر — هو " أوريفيد " فى مأساة " أوريست " البيت ٦٦٧ من طبعة فيرمين ديدو .

— أن لا يُحبى الأصدقاء — ان معنى السعادة يشمل فى الواقع بالضرورة معنى الميل والحب . والا لمـا سدت الحاجة الأدخل فى الطبع والأشـد مشروعية .

وكان نشر المرء البر حواليه هو خاصة الفضيلة والرجل الفاضل وكان أولى بالمرء أن يبر بأصدقائه من أن يبر بالأجانب فينتج من هذا أن يكون رجل الخير فى حاجة الى الناس الذين يمكن أن يتقبلوا معروفه . من أجل ذلك يتساءلون أيضا عما اذا كان المرء فى أى الحالين أحوج الى الأصدقاء أفى السعادة أم فى الشقاء . لأنه اذا كان الانسان فى الشقاء محتاجا الى الناس الذين يساعدونه فان الانسان السعيد لا حاجة به الى الناس الذين يسدى اليهم المعروف. § ٢ — وعندى أن من السخف جعل الرجل السعيد منفردا بمعزل عن سائر الناس. من ذا الذى يريد أن يملك جميع خيرات الدنيا على شريطة أن لا يستعملها فيها الا لنفسه وحده ؟ الانسان موجود اجتماعى وقد جعلته الطبيعة ليعيش مع أمثاله وهذا القانون ينطبق أيضا على الانسان السعيد. لأن لديه كل الخيرات التى يمكن أن تؤتيها الطبيعة . ولما كان من البديهى أن الأولى بالمرء أن يعيش مع الأصدقاء والناس الممتازين من أن يعيش مع الأجانب أو مع العامى كان الرجل السعيد فى حاجة الى الأصدقاء بالضرورة .

§ ٣ — حينئذ ما معنى الرأى الأوّل الذى ذكرناه؟ وكيف يكون فيه شىء من الحق ؟ ألأن العامة يرون أن الأصدقاء أناس نافعون ؟ وأنه من أجل ذلك لا حاجة بالانسان السعيد الى كل هذه المساعدات مادام المفروض أن لديه جميع

— من أجل ذلك يتساءلون أيضا — مسألة أهم من الأخرى .

§ ٢ — الانسان موجود اجتماعى — راجع السياسة ك ١ ب ١ ف ٩ إن أرسطو من بين جميع الفلاسفة القدماء هو الذى ألح فى هذا المبدأ الأساسى الذى نازع فيه "هوبس" فيما بعد على رغم تعاليم العقل وتعاليم المسيحية .

§ ٣ — الذى ذكرناه — فى أوّل هذا الباب .

الخيرات؟ بل لا يدرى ماذا يصنع بالأصدقاء و برفقاء اللذة أو بالأقل لا يكون له بهم إلا حاجة ضئيلة مادامت حياته، لأنها ملائمة كال الملاءمة، فى غنى عن جميع اللذات التى يجلبها الأغيار . فان لم يكن به حاجة الى أصدقاء من هـذا القبيل فذلك لأنه حقا لا حاجة له بأصـدقاء من أى قبيل كان . § ٤ — لكن هذا التدليل ربما لا يكون صحيحا . فقد قيـل فى أوّل هذا المؤلف إن السعادة هى نوع من الفعل، ومن المفهوم بلا عناء أن الفـعل يأتى و يقع على التوالى ، غير أنه بوجه ما لا يوجد على حالةٍ خاصـةٍ للانسان . فاذا كانت السـعادة تنحصر فى أن يعيش المرء و يفعل ففعل رجل الخـير طيب ومقبول فى ذاته كما قد بينته فيما سلف . § ٥ — وفوق ذلك فان ما هو خاص بنا ومألوف لنا يؤتينا دائما أحلى الاحساسات وإننا نستطيع أن نرى الأغيار ونلاحظ أفعالهم أكثر من أننا نستطيع أن نلاحظ أفعالنا ونرى أنفسنا، وبالنتيجة أفعال الناس الفضلاء متى كانوا أصدقاء يجب أن تكون مقبولة جدّ القبول لدى القلوب الشريفة مادام الصديقان حينئذ يذوقان التمتع الذى هو أكثر ملاءمة لطبعهما . أولئك إذن هم الأصدقاء الذين يحتاج اليهم الرجل السعيد مادام أنه يريد أن يشهد الأعمال الجميلة والمـألوفة لدى طبعه الخاص . وتلك هى أعمال الرجل الفاضل متى كان صديقا .

§ ٦ — ومن جهة أخرى يقبلون أن الرجل السـعيد يجب أن يعيش عيشـة

§ ٤ — فى أوّل هذا المؤلف — ك ١ ب ٦ ف ٨

— كما قد بينته فيما سلف — المرجع ذاته .

§ ٥ — وفوق ذلك فان ما هو خاص بنا — هـذا الايضاح حق وإن كان دقيقا . فان المرء يحسّ بحدة الخيرَ الذى يفعله هو الى حدّ أنه لا حاجة به للتأمل فيه و يتعرّف وقعه عند الغير . والحق هو أن الانسان يجب أن يرى أصدقاءه يفعلون الخير و يفرح لذلك و يزيده هذا العمل اعتدادا بهم واحتراما لهم .

مقبولة ولكن الحياة ثقيلة على المعتزل . ليس من السهل على المرء أن يعمل على الدوام بنفسه وحده . بل أروح من هـذا أن يعمل بالأغيار وللأغيار، فاذا العملُ الذى هو الى هذا القدر مقبول بذاته يصير أكثر استمرارا وهذا هو مايجب أن يطلبه الرجل السعيد. الرجل الفاضل من حيث هو فاضل يلتذّ بأعمال الفضيلة و يكره خطايا الرذيلة، أشبه بالموسيقار الذى يرتاح للنغمات الجميلة وتغيظه الرديئة. § ٧ — على أن من طرق المرون على الفضيلة أن يعيش المرء مع ناس أخيار كما نبه اليه "تيوغنيس" . ولو اعتبرنا الأمر على وجه أدخل فى الطبيعى لكان من الواضح أن الصديق الفاضل هو النخبة الطبيعية التى ينتخبها الانسان الفاضل حتما . أكرر أن ذلك هو لأن ماهو طيب بطبعه هو طيب ومقبول لدى الرجل الفاضل . والحياة تتعين فى الحيوانات بما لديها من ملكة الحس أو قوته . وفى الانسان تتعين بملكة الحس و بملكة التفكر معا . لكن القوة تنتهى دائما بالفعل . والمهم هو فى الفعل . حينئذ يظهر أن الحياة تحصر أصلا فى الاحساس أو التفكير. والحياة هى فى ذاتها شيء طيب ومقبول . لأنها شيء محدود ومعين وكل ماهو معين هو من طبيعة الخير . وفوق ذلك ماهو طيب بطبعه هو أيضا طيب بالنسبة للانسان الفاضل . ومن أجل ذلك يمكن أن يقال إن هذا يجب أن يطيب على السواء لسائر الناس . § ٨ — غير أنه

---

§ ٦ — ثقيلة على المعتزل — دليل فى غاية القوة . فان العزلة ضد الطبع الاجتماعى للانسان .

§ ٧ — تيوغنيس — راجع أحكام تيوغنيس البيت ٣١ من طبعة "برنك" .

— أدخل فى الطبيعى ... الطبيعية — هذا التكرير هو فى المتن .

— أكرر — راجع ماسبق فى هذا الباب ف ٥ وفى ك ٣ ب ٥ ف ٥

— من ملكة الحس — راجع كتاب الروح ك ٢ ب ٥ وما بعده ص ١٩٨ من ترجمتى .

— لسائر الناس — لأن الفضيلة والانسان الفاضل يمكن أن يتخذا مقياسا لسائر ما عداهما . راجع ما سبق ك ٣ ب ٥ ف ٥

لا ينبغي أن يُتخذ هنا مثلا حياة رديئة وفاسـدة ولا حياة قضيت في الآلام . لأن حياة كهذه هي غير محدّدة كالعناصر التي ألفتها سواء بسواء . وهـذا سيفهم بأجلى من ذلك فيما سنقوله بعد على الألم . § ٩ — نقول مرة أخرى إن الحيـاة وحدها هي طيبة ومقبولة . وما يثبت ذلك هو أن كل الناس يجد فيها محاسن وعلى الأخص الناس الفضلاء والمحظوظون . لأن الحياة أكثر ماتكون مرغوبا فيها لديهم ، وعيشتهم هي أسعد عيشة بلا نزاع . لكنّ من يرى يحس أنه يرى ، ومن يسمع يحس أنه يسمع ، ومن يمشي يحس أنه يمشي ، وكذلك الحال في سائر الحالات . إن فينا شيئا يحس فعلنا الخاص بحيث إننا نستطيع أن نحس أننا نحس وأن نفكر أننا نفكر . لكن أن نحس أننا نحس أو أن نحس أننا نفكر هو الاحساس بأننا كائنون مادام أننا قد رأينا أن الكون إنما هو إحساس أو تفكير . ولأن يحس المرء أنه يحيا فذلك أحد الأشياء المقبولة في ذاتها ، لأن الحياة هي بالطبع طيبة . وأن يحس المرء في نفسه الخير الذي يملكه هو نفسه تلك لذة حقة . وعلى هذا تكون الحياة عزيزة على كل الناس لكن بالأخص على أهل الخير لأن الحياة بالنسـبة لهم خير ولذة في آن واحد . وبهذا وحده أنهـم يشعرون بالخير لذاته ويجدون من ذلك لذة عميقة . § ١٠ — لكن ما هو الانسان

---

§ ٨ — غير محدّدة — لأنه يمكن أن يوجد ألف وجه لكون المرء شقيا ولكنه لا يوجد إلا وجه واحد لكونه سعيدا .

— بعد على الألم — راجع ماسيجيء ك ١٠

§ ٩ — الحياة وحدها — هذه المعاني بأعيانها قد ذكرت في السياسة ك ٣ ب ٤ ف ٣ ص ١٤٣ من ترجمتي الطبعة الثانية .

— قد رأينا — راجع ماسبق ف ٧ هـذه هي الكيفية المثلى لتقدير الحياة ولا يمكن أن يقال الآن خير منها .

الفاضـل تلقاء نفسه هو أيضا تلقاء صديقه ما دام أن صديقه ليس إلا نفسه مكررة، إذن بقدر ما يحب كل امرئ وجوده الخاص ويتمناه يتمنى وجود صديقه، لكننا قلنا إنه اذا أحب المرء الكون فذلك لأنه يحس أن الكون الذى هو فينا هو طيب . وهـذا الاحساس هو فى ذاته مملوء بالحلاوة . يلزم حينئذ أيضا الشعور بوجود الصديق وبكونه . وهذا ليس ممكنا إلا اذا كان يعيش معه واذا كان يساجله فى هذا الاجتماع الأقوال والأفكار . هذا هو فى الحق ما يمكن أن يسمى بين الناس العيشة المشتركة . وهذا لا على مثال الحيوانات أنها مربوطة فى مرعى واحد لاغير. حينئـذ اذا كان الكون هو فى ذاته شيئا مرغوبا فيه بالنسـبة للرجل المجدود لأن الكون طيب بالطبع وفوق ذلك مقبول فينتج من ذلك أن كون الصديق خير تقريبا فى الحالة بعينها، أعنى أن الصديق هو بالبديهية خير يجب أن يُرغب فيه . ومايرغب فيه المرء لنفسه يلزمه بلوغ حيازته حيازة حقيقية وإلا كانت السعادة فى هذه النقطة غير تامة . حينئذ فالخلاصة أن الانسان ليكون سعيدا على الاطلاق يجب أن يكون له أصدقاء فضلاء .

---

§ ١٠ — قلنا — فيما سبق ف ٥

— أن الكون الذى هو فينا — هذا يشبه أن يكون تنبؤا بالاعتقادات المسيحية على أن أرسطو كان يجد كل هذه المبادئ فى نظريات أستاذه .

— حينئذ فالخلاصة — يمكن أن يظن أن السبيل الى هذه النتيجة كان طويلا بعض الشيء ولكن النتيجة فضلى الى حد أن ثمن الوصول اليها ليس عاليا .

الباب العاشر

في عدد الأصدقاء — يجب أن يكون العدد قليلا بالنسبة لأصدقاء المنفعة ، لأنه لا يمكن اسداء العرف اليهم جميعا ، وبالنسبة لأصدقاء اللذة عدد قليل كاف ، وبالنسبة للأصدقاء بالفضيلة لا ينبغى إلا بمقدار ما يمكن أن يحبهم المرء محبة خالصة فعددهم يجب أن يكون محصورا جدّا — العشق الذى هو إفراط فى المحبة لا يكون إلا لشخص واحد — الصداقات المشهورة ليست أبدا إلا بين اثنين ، ولكن المرء يمكن أن يحب عددا كبيرا من مواطنيه .

---

§ ١ — هل ينبغى أن يتخذ الانسان أكبر عدد يستطيعه من الأصدقاء؟ أم هل الأمر فيما يظهر على حدّ ما قيل بحسن ذوق فى الضيافة :

" لا الضيوف العديدون ولا عدم الضيوف "

أن يكون الملائم كذلك فى شأن الصداقة هو أن لا يكون المرء بلا أصدقاء ولا أن يكون ذا أصدقاء مبالغ فى عددهم ؟ § ٢ — أن قولة الشاعر يظهر أنها تنطبق تماما على علاقات الصداقة التى لا تقوم إلا على المنفعة . فمن الصعب على المرء أن يدفع المقابل ويعترف بجميل جميع صنوف المعروف متى كان ما يسدّى اليه كثيرا . وقد لا تكفى الحياة بأسرها لهذا الغرض . إن أصدقاء أكثر عددا مما يلزم للحاجات العادية للحياة لا فائدة منهم . بل قد يصيرون عائقا للسعادة . وإذن لا حاجة الى قدر من أصدقاء من هذا القبيل . أما الأصدقاء الذين يتخذون لغرض اللذة فيكفى منهم

— الباب العاشر — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ و ١٨ وفى الادب الى أوديم ك ٧ و ١٢

§ ١ — قيل بحسن ذوق — " هيزيود " هو القائل هذا البيت . " الأعمال والأيام " البيت ٣٣٣ .

§ ٢ — الحياة بأسرها — ربما يمكن أن تترجم أيضا هذه الجملة هكذا : " الثروة بأسرها " وعلى هذا المعنى الأخير فهم " أوسطراط " هذه النقطة .

القليل كما هو الحال بالنسبة للتوابل فى الأطعمة . § ٣ — يبقى إذن الأصدقاء بالفضيلة هل ينبغى أكبر عدد منهم ؟ أم هل هناك أيضا حدّ لهذه الطائفة من الأصدقاء كما هو الأمر بالنسبة لعدد السكان فى المملكة ؟ إنه لا يستطاع إنشاء مملكة بعشرة من السكان كما لا تنشأ مملكة بمائة ألف . لا شك فى أنى لا أريد أن أقول بامكان تحديد عدد ثابت بالضبط لأهالى المملكة ولكنه مجموع ينحصر بين حدود معينة . مثل هذا التقريب يكون فى عدد الأصدقاء فانه محدود على السواء وهو ، إن شئت ، أكبر عدد من الأشخاص يمكن أن يعيش المرء وإياهم عيشة مشتركة . لأن العيشة المشتركة هى العلامة الأكيدة للصداقة . § ٤ — لكنه يُرى بلا عناء أن ليس ممكنا أن يعيش الانسان مع لفيف من الأشخاص وأن يقسم شخصه على هذا النحو . زد على هذا أن جميع هؤلاء الأشخاص يجب أن يكونوا أصدقاء

— كما هو الحال بالنسبة للتوابل فى الأطعمة — قد تكون هذه الاستعارة غير وافية . يريد ارسطو أن يقول إنه يلزم من اصدقاء اللذة قليل كما يلزم من التوابل قليل فى الاطعمة التى تؤكل . وهناك رواية أخرى فى بعض النسخ المطبوعة والنسخ المخطوطة يمكن أن تترجم هكذا : "وهذا هو كالتوابل لزينتنا وملاذنا" وقد ظهر لى أن هذا المعنى مموّه بعض الشيء بالنسبة لأرسطو . لذلك آثرت المعنى الأوّل الذى هو أبسط .

§ ٣ — مملكة بمائة ألف — هذه الفكرة مذكورة كثيرا فى السياسة . فماذا يقول أرسطو إذن على ممالكنا الحالية التى تعدّ فيها الأهالى بالاربعين والخمسين من الملايين؟ أجل ربما يقول إنه لا يُرى فيها هذا العدد من المدنيين .

— أكبر عدد من الاشخاص — مازالت القاعدة واسعة الحدود ولكنها مع ذلك محدودة . فعلى حسب فاعليـة الناس وأهليتهم للحبة يمكن أن يختلف عدد الاصدقاء دون أن يكون مع ذلك أبدا عظيما .

§ ٤ — وأن يقسم شخصه على هذا النحو — لا أحد فى الحياة لم يصادف هذه الحيرة التى يشير اليها أرسطو .

— زد على هذا أن جميع هؤلاء الاشخاص — سبب آخر قوى أيضا ولكن أقل من الاوّل لانه نادر وليس من الضرورى أن يكون جميع أصدقاء الشخص الواحد مرتبطين بعضهم ببعض .

بعضهم لبعض ما دام أنه يلزم بعضهم أن يقضى أيامه مع البعض الآخر. وليست هذه بالحيرة الصغرى متى كثر عدد الأصدقاء. § ٥ — كذلك يكون من العسر جدّا مع أشخاص عديدين إلى هـذا القدر أن يستطيع المرء، لحسابه الخاص، مشاطرتهم الأفراح والأحزان. بل قد يتوقع المصادفات السيئة فيجب على المرء أن يفرح مع واحد ويحزن مع آخر فى آن واحد. حينئذ قد يكون من الحسن أن لا يطلب المرء أن يتخذ من الأصدقاء أكثر ما يمكن بل يطلب فقط عدد الأصدقاء الذين يمكن أن يعيش معهم عيشة إخلاص. لا يستطيع المرء أن يكون الصديق المخلص لعدد عظيم من الأشخاص. وهذا هو السبب فى أن العشق لا يمكن أن يتعلق بعدة فى آن واحد. العشق هو كدرجة عليا وافراط للمحبة وهو لا يوجه إلا إلى شخص واحد أبدا. كذلك الاحساسات الشديدة الحادّة تتركز فى بعض أشياء قليـلة العدد. § ٦ — الواقع يُظهر بجلاء أن الأمر هو كذلك. فان المرء لا يعقد صداقة حقة وحادّة مع كثيرين. ان جميع الصداقات التى يشاد بذكرها ويعجب من أمرها لم توجد البتة إلا بين شخصين. وإن الناس الذين لهم أصدقاء كثيرون والذين هم مخلصون للجميع يُعتبرون أنهم ليسوا أصدقاء لأحد ما إلا أن يكون ذلك فى علاقات الجمعية المدنية المحضة، وانه ليقال عند الكلام عليهم إنهم أناس يطلبون أن يُرضوا الأغيار مدنيا وسياسيا. قد

§ ٥ — مشاطرتهم الافراح — سبب آخر ليس أقل قوة.

— يمكن أن نعيش معهم عيشة إخلاص — هذه هى الصيغة النهائية وهى أيضا الأحق وان كانت صعبة التطبيق فى الجمعية. فان قليلا من المحبات المخلصه الثابتـة أفضل من عدد عظيم من الصداقات التى لا يسع المرء أن يرعاها على قدر الكفاية مهما صدق عزمه على ذلك.

— العشق ... إلى شخص واحد — هذا بالغ فى الحق غايته متى كان بين اثنين مختلفى الجنس.

§ ٦ — بين شخصين — "ثيريه و بيريثوس" "آشيل وبطرقل" "أورست وپيلاد"

يكون المرء صديقا لعدد كبير من الناس دون أن يبحث حتى على إرضائهم بأن يكون فقط رجلا خيّرا بكل قوّة الكلمة ، لكن أن يكون صديق الناس لأنهم فضلاء وأن يحبهم لذواتهم فذلك إحساس لا يمكن أن يتجه الى كثير من الأشخاص ، بل قد يكون من الأفضل أن لا يوجد من هذا القبيل إلا القليل .

— بل قد يكون من الأفضل — حتى يستطيع القلب أن يهب نفسه تماما وحتى تمى هذه المحبة المتبادلة فضيلة الصديقين وتسير بكليهما نحو الكمال .

البـاب الحادى عشر

هل الأصدقاء ضروريون أكثر فى السراء أم فى الضراء؟ أدلة فى كل من الجهتين : مجرد حضور الأصــدقاء وعطفهم يخفف ألمنا ويزكّى سعادتنا — عدم دعوة المرء أصدقاءه الا بتحفظ اذا كان فى حال الحزن — الطلوع عليهم عنـد شدائدهم — تباطؤه عند ما يطلب اليهم خدمة لنفسه لكن لا يصرّ على رفض ذلك — الخلاصة .

§ ١ — مسئلة أخرى : هل المرء أحوج الى الأصدقاء فى الرخاء منه فى الشدّة؟ إنه يطلب الأصدقاء فى الحالين . فان التعساء فى حاجة الى المساعدة . والناس السعداء فى حاجة الى أن يقاسمهم الغير سـعادتهم ويتقبل نعمهم . لأنهم يريدون أن يفعلوا الخير فيما حواليهم . الأصدقاء هم حقا ضروريون فى المصيبة . فعندها يلزم الأصدقاء النافعون . لكن أشرف من ذلك أن يكون للرء أصدقاء فى السراء . وفى هذه الحالة لا يطلب إلا أهل الاستحقاق والفضيلة . والأحسن، عند الخيار، أن يصنع المرء الخير لأشخاص من هذا القبيل وأن يقضى حياته معهم . § ٢ — حضور الأصدقاء وحده هو لذة فى الضراء . فان الآلام تهون عندما تقاسم حملها قلوب مخلصة . وعلى هــذا يمكن أن يُتساءل عما اذا كانت التسلية تجىء من أنهم يحملون عنا بوجه ما جزءا من الحمل، أم اذا كانوا دون أن ينقصوا شيئا من الحمل الذى يرهقنا فان حضورهم

— الباب الحادى عشر — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٧ ، وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١٢

§ ١ — مسئلة أخرى — رابطة الاتصال لست كافية . ولكن أرسطو لا يعنى على العموم بهـا أكثر من هذا القدر .

— ويتقبل نعمهم — ربما تكون هذه العبارة ليست على شىء من اللطف . لأن الأصدقاء الحقيقيين لا يقبلون من النعم . انهم يقبلون من المحبة وعند الحاجة خدمات كما يؤدون مثلها هم أنفسهم .

— أم اذا كانوا — يظهر أن السبب الثانى واقعى أكثر من الأوّل .

الذى يسرنا وفكرة أنهم يشاطروننا آلامنا كل ذلك يخفف مصابنا . وسواء أكان تخفيف آلامنا مسببا على هذه الأسباب أم على غيرها ، وهذا لا يهم ، فالمحقق هو أن هذا الأثر السعيد الذى ذكرته يحصل لنا فعلا . § ٣ — لاشك فى أن لحضورهم نتيجة مختلطة . فرؤية المرء أصدقاءه ، هذه وحدها لذة حقة خصوصا متى كان المرء فى الضراء . وفوق هذا فان ذلك يشبه أن يكون مساعدة يؤتونها ايانا على الحزن . الصديق عزاء برؤيته وبكلماته ولو لم يكن طَبًّا بالعزاء . لأنه يعرف قلب صديقه ويعلم بالضبط ماذا يفرح صديقه وماذا يحزنه . § ٤ — لكنه يمكن أن يقال : عزيز على المرء أن يحس أن صديقه يحزن لأحزانه الخاصة . وكل امرئ يتق فكرة انه سبب ألم لأصدقائه . لذلك كان الناس أهل الشجاعة الحقيقة بالرجال يُعنون شديد العناية بأن لا يشاطرهم آلامهم أحد ممن يحبونهم . ولا يحتمل المرء بسهولة فكرة أن يسبب لهم حزنا إلا اذا كان هو نفسه عديم الاحساس تماما . ان رجلا طيب القلب لا يحتمل أبدا أن يبكى أصدقاؤه معه لأنه هو نفسه غير مستعد للبكاء . فليس إلا النساء الضعيفات ومن كان على خلقهن من الرجال هم الذين يسرهم أن يروا دموع الأغيار تخالط دموعهم . يحبون الناس لأنهم معا أصدقاؤهم ولأنهم يتحببون وإياهم . ومن الجلى أن أشرف مثل هو الذى يجب علينا الاقتداء به فى كل ظرف من الظروف .

---

§ ٣ — لحضورهم — يظهر أن كل هذه الجملة تكرير لما سبق ومع ذلك فليست غير مفيدة مادام أنها هنا يظهر تجعل التفسيرين السابقين تفسيرا واحدا .

§ ٤ — يمكن أن يقال — زدت هذه الكلمات لضبط الفكرة . فاعما هو اعتراض يريد أرسطو أن يدفعه . على أنه لا ينبغى إخبار الأصدقاء الا بالآلام التى لا يمكن اتقاؤها . والحكم فى هذه الأمور هو الخلق والذوق . وعلى العموم ينبغى فى المحبة اطلاع الصديق على بعض الأسرار لأن قلب الصديق ربما يخرج من الكتمان .

§ ٥ — لكن متى كنا فى بحبوحة النعمة فحضور الأصدقاء يسرنا سرورا مزدوجا . فبديًّا معاشرتهم لذيذة لنا وتؤتينا هـذه الفكرة التى ليست أقل حلاوة منها وهى أنهم يمتعون وإيانا بالخيرات التى عندنا . يظهر اذا أنه على الخصوص فى السعادة تُسَرّ قلوبنا لدعوة أصدقائنا لأن من الجميل فعل الخير . وعلى الضدّ من ذلك يتردّد المرء ويتأخر عن دعوتهم فى المصيبة ، لأنه يجب على المرء أن يجعلهم يشاطرونه أحزانه على أقل قدر ممكن . ومن ثم كانت هذه الكلمة :

"حسبى أن أكون أنا التعس وحدى"

إنه لا ينبغى فى الحق دعوتهم إلا متى كانوا يستطيعون أن يؤدوا لنا خدمة كبرى بشىء قليل جدًا من المشقة عليهم . § ٦ — لأسباب مضادّة ينبغى أن يطالع المرء أصدقاءه التعساء دون أن يُدعى الى ذلك ودون أن يحركه لذلك إلا حركة قلبه . لأن واجب الصديق هو أن يسدى المعروف الى أصدقائه وعلى الخصوص متى كانوا فى حاجة اليه ولا يطلبونه . هذا أجمل بالصديقين وأحلى لهما . متى استطاع المرء أن يساعد بشىء فى رغد أصدقائه وجب عليه أن يحاول ذلك بكل قلبه لأنهم يمكن أيضا أن يكونوا فى حاجة الى مساعدة أصدقائهم . لكنه لا ينبغى أن يستعجل المرء بأخذ نصيب شخصىّ من الفوائد التى يحصلون عليها لأنه ليس من الجميل فى شىء أن يروح المرء بحدة يطالب بمنفعة لنفسه . ومن جهة أخرى ينبغى الحذر من إغضاب أصدقائه بمقابلة ما يعرضونه بالرفض ومن أن يظهر لهم من التنازل أقل مما

§ ٥ — ومن ثم كانت هـذه الكلمة — لا يُعرف بالضبط من قائلها ، والظاهر أنها من قول بعض شعراء المأساة .

§ ٦ — لأسباب مضادّة — كل هذه النصائح فى غاية اللطف وهى عملية جدا .

ينبغي، وذلك ما قد يقع أحيانا . والخلاصة حينئذ أن حضور الأصدقاء يظهر أنه شيء مرغوب فيه فى جميع ظروف الحياة كيفما كانت .

– وذلك ما قد يقع أحيانا – قاعدة ألطف وهى مع ذلك حقيقية ككل ما تقدمها . ان من أصعب علاقات الصداقة أن يعرف المرء الى أى نقطة يجب عليه أن يقبل أو أن يرفض . ولقد يثبت تنبيه أرسطو قدر الكفاية أن قاعدة "كل شيء مشاع بين الأصدقاء" نادرة التطبيق جدا فى العمل حتى فى الصداقات الأتمّ ما يكون .

– والخلاصة حينئذ – النتيجة حليقة بكل الايضاحات التى تقدّمت .

البــاب الثانى عشر

حلاوات العشرة — الصداقة كالعشق — يلزم الصديقين أن يرى كلاهما الآخر — المشاغل المشتركة التى تمى الصفاء — الأشرار يفســد بعضهم بعضا — الأخيار يزيد صلاحهم بالألفة المتبادلة — خاتمة نظرية الصداقة .

---

§ ١ — هل يمكن أن يقال إن الشأن فى الصداقة كالشأن فى العشق؟ وهل كما أن العشاق يلذّون كل اللذة برؤية المعشوق وأنهم يؤثرون هذا الاحساس على سائر الاحساسات الأخرى لأن فيه على الأخص يحصر العشق، كذلك يكون الأصدقاء أيضا يطلبون أكثر من كل الأشياء أن يعيشوا معا؟ الصــداقة شركة وما يكون المرء لنفسه يكونه لصديقه . وإن ما يحب المرء فى نفســه شخصيا هو أن يشعر بكونه ، كذلك يحب المرء هذا المعنى لصديقه . لكن هذا الاحساس لا يفعل ولا يتحقق إلا فى العيشــة المشتركة . من أجل ذلك حق للأصدقاء أن يبغوها . إن الشغل الذى يجعله المرء قوام حياته الخاصــة أو الذى يجد فيــه أكبر لذة هو أيضا ذلك الذى يريد كل واحد أن يشاطره فيــه أصدقاؤه وهو يعيش معهم . على ذلك فالبعض يأكلون ويشربون معا ، وآخرون يلعبون معا ، وآخرون يصطادون معا ، وآخرون ينكبون معا على الرياضات البدنيــة ، وآخرون يروضون أنفسهم معا على

— الباب الثانى عشر — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٧ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١٢

§ ١ — هل يمكن أن يقال — لا اتصال لهذا بما سبق .

— الشأن فى الصداقة كالشأن فى العشق — شبه مضبوط ، من الأصدقاء الحقيقيين كالعشاق لا يكادون يستطيعون الفراق .

— أن يشعر بكونه — راجع ما سبق فى هذا الكتاب ب ٩ ف ٩

— أن يشاطره فيه أصدقاؤه — والذى يحبه أصدقاؤه كما يحبه هو .

دروس الفلسفة . وعلى جملة من القول كلهـم يقضون أيامهـم فى أن يباشروا معا ما هو ألذّ لهم فى العيشة . ولمـا أنهم يريدون أن يعيشوا دائما مع أصدقاء يطلبون و إياهم جميع الأشغال التى ، فيما يظهر لهم ، تزيد هذه العشرة والعيشة المشتركة . § ٢ — هذا هو ما يصير أيضا صداقة الأشرار على غاية من الرذيلة . إنهم مع عدم ثباتهم فى محباتهم لا يتبادلون إلا سيئ الأحساسات . فهم يفسـد بعضهم بعضا بقدر ما يقلد بعضهم بعضا . على ضدّ ذلك صداقة الأخيار ، فلأنها شريفة كما هى لا تلبث أن تنمو بالعشرة . بل يظهر أن حالهم يزيد صـلاحا باستمرارها و بأن يصلح بعضهم بعضا . فمن السهل أن يشاكل كل منهم الآخر بسهولة متى أحب بعضهم بعضا . ومن هنا جاء المثل :

" إنمـا يُطلب الخير دائمـا من الأخيار " .

§ ٣ — فرغنا من نظرية الصداقة ولنمض الآن إلى نظرية اللذة .

---

§ ٢ — دائمـا من الأخيار — بيت "تيوغنيس" الذى ذكرناه ب ٩ ف ٧

١

الكتاب العاشر

فى اللذة وفى السعادة الحقة

الباب الأول

فى اللذة – أنها هى أكثر الاحساسات ملاءمة للنوع الانسانى – الأهمية الكبرى للذة فى التربية وفى الحياة – النظريات المتضادّة على اللذة ، فانها تارة تجعل خيرا وأخرى تجعل شرا – الفائدة من مطابقة المرء بين مبادئه وبين سلوكه .

---

§ ١ – التبع الطبيعى لما قد سلف هى أن تُدرس اللذة . إن اللذة ربما كانت من بين جميع الاحساسات التى نجدها هى التى يظهر أنها الأكثر ملاءمة لنوعنا . فباللذة والألم تقاد تربية الشبيبة كما تضبط الدفة سير السفينة . ومما لابد منه لأخلاقية القلب حب من يلزم حبه وبغض من يجب بغضه . هذه التأثيرات تبقى طول الحياة وإن لها وزنا كبيرا وأهمية عظيمة فى أمر الفضيلة والسعادة ما دام أن الانسان يطلب الأشياء التى تلذّ له ويجتنب الأشياء المؤلمة .

– الباب الأوّل – فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وليس فى الأدب إلى أوديم نظرية مقابلة لهذه .

§ ١ – التبع الطبيعى – يكون لأرسطو الحق لو أنه لم يكن من قبل قد عالج بالتطويل اللذة فى الكتاب السابع الباب الحادى عشر وما بعده . فهل هذا إعادة مجرّدة لأن المناقشة السابقة لم تكن تامة؟ أم هل هو بالأولى تذييل ؟

– أهمية عظمى – راجع ما سبق ك ٧ ب ١١ ف ٢ ومع ذلك فان هذه المعانى أفلاطونية صرفة . راجع "الفيليب" كله وعلى الخصوص ص ٤٦٧ من ترجمة كوزان والقوانين ك ١ ص ٣٣ و٥٣

§ ٢ — إن أمورا على هذا القدر من الخطورة لا يمكن أن يُضرب عنها صفح ولا ينبغى إهمالها خصوصا أن الآراء فى هذا الصدد يمكن أن تختلف . يزعم البعض أن اللذة هى الخير . والآخرون على ضدّ هذا الرأى يصممون كذلك على أن يسموها شرا . ومن بين المقتنعين بهذا الرأى الأخير من قد يكونون مقتنعين فى داخل ضمائرهم أن الأمر هو كذلك . ومن يرون الأحسن لنا فى سلوك حياتنا أن نضع اللذة فى صف الأشياء الرديئة ولو لم يكن ذلك الحق كل الحق . يقولون إن عامة الناس يسارعون إلى اللذة ويسترقون نفوسهم للتنعم، فهذا سبب لدفعهم إلى الجهة المضادة وهذا هو الوسيلة الوحيدة لردهم إلى الوسط . § ٣ — وإنى لا أرى ذلك عادلا تماما لأن مقالات الناس فيما يتعلق بالشهوات وسلوك الانسان أقل جدارة بالثقة من أفعالهم ذاتها . فمتى شوهد أن هذه المقالات مخالفة لما يرى كل منا ذهبت الثقة بها وهدم موجَبها ركن الفضيلة . فحينما يرى الناس واحدا من هؤلاء الرجال الذين يهدرون اللذة يباشر لذة واحدة اعتقدوا أن مثاله يجب أن يدفعكم نحو اللذة على العموم وأن جميع اللذات بلا استثناء مباحة كاللذة التى باشرها . لأنه ليس على العامىّ أن يميز الأشياء ويحيد حدّها § ٤ — وعلى ضدّ ذلك متى كانت النظريات حقة فلا يقصر نفعها

---

§ ٢ — يزعم البعض — هذا هو المذهب القيروانى . راجع الباب الثانى .

— والآخرون...أن يسموّها شرا — هذا هو مذهب أنسطستين . ومع ذلك فقد بين أرسطو فيما سبق هذه الخلافات المذهبية فى الكتاب السابع ب ١١

§ ٣ — عادلا تماما — الحق بيد أرسطو، فان هذه الحجج لا محل لها فى علم الأخلاق كما لا محل لها فى غيره . فان الحكيم لا ينبغى له أن يقول للناس شيئا غير الحق، وهذا لا يمنع من أنه يسعى فى تصيير الحق مقبولا لديهم . والشهود على ذلك سقراط وأفلاطون .

على الجهة العلمية بل يتناول أيضا سلوك الحياة . يؤمن بها الناس متى كانت الأفعال مطابقة للمبادئ ، وتدعو بذلك من يجيـدون فهمها الى أن يعيشوا على وفق القواعد التى وضعتها . غير أنى لا أريد أن أذهب بعيدا بالبحث فى هذا الموضوع ونستعرض الآن نظريات اللذة .

---

§ ٤ — الأعمال — أو الحوادث .

الباب الثانى

فحص النظريات السابقة على طبيعة اللذة – "أويدوكس" يجعلها الخير الأعلى لان جميع الكائنات تطلبها وترغب فيها – يدعم أويدوكس نظرياته بحكمة سلوكه الكاملة – الدليل المستخرج من طبيعة الألم – كل الكائنات تتقيه – رأى أفلاطون – حل أرسطو الخاص – ما يطلبه كل الكائنات يجب أن يكون خيرا – الدليل المستخرج من القبض ليس صالحا لأن الشر ربما يكون نقيضا لشر آخر – ابطال بعض الأدلة الأخرى – اللذة ليست مجرد كيف ، وليست كذلك حركة ، وليست سدّ حاجة – اللذات المخجلة ليست لذات حقة – بيان بعض الحلول – الخلاصة : اللذة ليست هى الخير الأعلى – من اللذات ما يُرغب فيه .

---

§ ١ – كان "أويدوكس" يرتئى أن اللذة هى الخير الأعلى لأننا نرى جميع الكائنات بلا استثناء ترغب فيها وتطلبها سواء أكانت عاقلة أم غير عاقلة ، وكان يقول : « فى جميع الأشياء التى يفاضل بينها فالمفضل هو حسن ، والذى » « يفضلها جميعا هو أحسنها . وهذا الواقعى الذى لا جدال فيه : أن الكائنات » « متقادة نحو الشيء عينه ، يثبت قدر الكفاية أن هذا الشيء هو أعلى خير للجميع لأن » « كل واحد منهم يجد ما هو حسن عنده كما يجد غذاءه . وعلى ذلك حينئذ يكون » « ما هو خير للجميع وما هو بالنسبة للجميع موضوع رغبة هو بالضرورة الخير الأعلى . » وكان الناس يصدّقون هذه النظريات بسبب خلق واضعها وفضيلته أكثر منه بسبب

– الباب الثانى – فى الادب الكبير ك ٢ ب ٩ وليس فى الأدب الى أويديم نظرية مقابلة لهذه .

§ ١ – "أويدوكس" – هذا الفيلسوف الذى يشرفه أرسطو بالردّ عليه ليس معروفا بغير هذا . وقد تكلم عن نظريته على اللذة فى ك ١ ب ١٠ ف ٥ ولا ينبغى أن يشتبه بالفلكى اليونانى المسمى بهذا الاسم والذى كان معاصرا له تقريبا .

– وكان يقول – زدت هذه الكلمات التى يبيح زيادتها نظمُ عبارة أرسطو إذ يذكر شاهدا من قول "أويدوكس" .

مابها من حق . فانه كان معتبرا من الحكمة بمكان رفيع وكان، على ما يظهر، يقرر آراءه لا كصديق للذة، ولكن لأنه كان موقنا باخلاص أنها مطابقة للحق تمام المطابقة .

§ ٢ – وقد كان صدق نظريته يظهر له جليا بطبيعة المبدأ المضادّ للذة إذ كان يقول :

« حينئذ الألم هو فى ذاته ما يجتنبه كل الكائنات . و بالنتيجة يجب أن يكون »
« نقيض الألم مطلوبا بقدر ما الألم مكروه . وان الشيء يُطلب أكثر مما عداه »
« متى كنا لا نطلبه بواسطة آخر ولا من أجل آخر. وكل الناس مجمع على أن الشيء »
« الوحيد الذى يجمع بين هـذه الشروط هو اللذة . لا أحد يرد على خاطره أن »
« يسأل آخر لماذا هو يجد لذة فيما يلذّ له لأن المعلوم هو أن اللذة هى بذاتها شيء »
« مطلوب . زد على هذا أن اللذة باجتماعها مع شيء آخر أيا كان لا تزيد على أن »
« تصيّره مرغوبا أكثر، مثال ذلك اذا آنضمت اللذة الى الصدق والى الحكمة . »
« والخير لا يمكن أن يزيد هكذا إلا بخير مثله . »

§ ٣ – وعندنا أن كل ما يثبته هذا الدليل الأخير هو أن اللذة يمكن أن تعدّ من ضمن الخيرات . لكنه لا يثبت أن اللذة تكون على هذا الوجه فوق كل خير آخر . إن خيرا أيا كان هو مرغوب فيه أكثر، متى آنضم الى آخر، منه لو بقى وحيدا . وبهذا الدليل أبان أفلاطون أن للذة ليست هى الخير الأعلى . قال أفلاطون

« عيشة اللذة مرغوب فيها مع الحكمة أكثر منها بدون الحكمة . ولكن اذا »
« كان هذا المزيج من الحكمة ومن اللذة هو أحسن من اللذة ينتج منه أن اللذة »

---

§ ٢ – اذ كان يقول – التعليق السابق بعينه .

§ ٣ – أبان أفلاطون – فى "الفيليب" ص ٤٤٨ من ترجمة كوزان .

– قال أفلاطون – هذا ليس منقولا بنصه بل هو ملخص نظريته .

« وحدها ليست هي الخير الحق لأنه لا حاجة الى إضافة شيء الى الخير ليكون »
« بذاته مرغوبا فيه أكثر من سائر ماعداه . وبالنتيجة يكون بديهيا أيضا أن »
« الخير الأعلى لا يمكن أن يكون البتة شيئا يصير مرغوبا فيه أكثر متى أضيف »
« الى واحد من بقية الخيرات بذواتها . »

§ ٤ — ما هو من بين الخيرات ذلك الذي يستوفى هذا الشرط والذى يمكننا نحن الناس أن نستمتع به؟ هذه بالضبط هي المسألة . لأن يُقرر، كما يفعلون، أن الشيء الذى يثير رغبة جميع الكائنات فيه ليس خيرا، هذا قول ليس من الجد فى شيء . لأن ما يُجمع الناس على اعتقاده يجب أن يكون ، على رأينا ، حقا . ومن يرفض هذا الاعتقاد العام لا يستطيع أن يُحل محله ما هو أولى منه بالتصديق. اذا كانت الكائنات المحرومة من العقل هي وحدها التى ترغب فى اللذة فلا يخطىء من يدعى أن اللذة ليست خيرا . ولكن والكائنات العاقلة ترغب فيها كما ترغب فيها الأخرى فماذا تكون إذن قيمة هذا الرأى . لا أنكر مع ذلك أنه لا يمكن أن يكون حتى فى الكائنات الأكثر انحطاطا شيء من الغريزة الطيبة الطبيعية التى لكونها أشدّ قوة من تلك الكائنات تتجه بشدّة لا تقاوَم نحو الخير الخاص بها .

§ ٥ — كذلك لا يظهر لى أنه يمكن اقرار الاعتراض الوارد على الدليل المأخوذ من النقيض وهو الذى رُد به على "أويدوكس" اذ قيل : «لأنه لا ينتج من أن الألم »
« شر أن تكون اللذة خيرا، فان الشر هو أيضا ضدّ للشر . وفوق ذلك فان اللذة »

---

§ ٤ — لأن ما يجمع الناس على اعتقاده — ان أرسطو، كما هو ظاهر، يعلق أهمية عظمى بالذوق العام كما قد فعل بعد ذلك المذهب "الايقوسى" من حيث لا يدرى أنه يقلده .

§ ٥ — رُد به على "أويدوكس" — ليس نص المتن على هذا القدر من الضبط .

« والألم كليهما يمكن أن يكونا ضدّين لما هو ليس أحدهما ولا الآخر » . هذا الجواب ليس باطلا ولكنه مع ذلك ليس حقا على الاطلاق فيما يتعلق بهذه المسئلة بخصوصها . فالواقع أنه اذا كانت اللذة والألم كلاهما شرا على السواء لزم عليه اتقاؤهما جميعا سواء بسواء . أو اذا كانا لا خيرا ولا شرا لزم عليه أن لا يُطلبا ولا أن يُتقيا ، أو على الأقل لزم طلبهما أو الابتعاد عنهما بعنوان واحد . ولكن يرى فى الواقع أن الكائنات تفرّ من أحدهما باعتباره شرا وتطلب الآخر باعتباره خيرا . ومن هذه الجهة هما متقابلان .

§ ٦ — ولكن ليس لأن اللذة ليست مندرجة فى مقولة الكيوف أنها لا يمكن أن تكون فى عداد الخيرات . لأن أعمال الفضيلة ليست كذلك كيوفا دائمة . كذلك ليست السعادة نفسها كيفا دائما . § ٧ — يزاد على هذا أن الخير هو شيء نهائى ومحدود فى حين أن اللذة هى غير محدودة ما دام أنها قابلة للأكثر وللأقل . ولكن يمكن أن يجاب بأنه اذا كان يُحكم على اللذة بهذا المقياس فهذا الفرق حاصل أيضا بالنسبة للعدل وبالنسبة لجميع الفضائل الأخرى التى يقال فى شأنها أيضا ، على حسب الأحوال ، إن الناس يحوزون أكثر أو أقل من الكيف الفلانى أو الفلانى ومن الأهلية الفلانية أو الفلانية . وعلى هذا يكون امرؤ أعدل أو أشجع من آخر . فان المرء يمكن أن يكون عمله أقل أو أكثر عدلا وأن يسلك كثيرا أو قليلا سبيل الحكمة .

---

§ ٦ — فى مقولة الكيوف — وبالنتيجة فى عداد الأشياء الباقية التى لا تتغير بسهولة .

— كيوفا دائمة — أضفت الكلمة الأخيرة لايضاح الفكرة .

— ليست السعادة نفسها كيفا دائما — لأنها يمكن أن تبيد فى لحظة واحدة .

§ ٧ — يزاد على هذا — هذه النظريات هى بلا شك فيثاغورثية . وهى موجودة أيضا فى فقرات مختلفة من "الفيليب" على أن أرسطو هنا منتج لم يخالف طريقته فى أنه قد دافع فيما مر عن اللذة ضدّ الانتقادات التى وجهت اليها .

فاذا أريد تطبيق هذا على اللذات وحدها أفيمكن بهذا الوصول مباشرة الى العلة الحقة؟ أم لا يقال إن من بين اللذات ما هى خالصة وما هى مشوبة ؟ . § ٨ — ما الذى يمنع من أن يقال كما أن الصحة ، وهى مع ذلك شيء نهائى ومحدود ، قابلة للأكثر وللأقل فاللذة هى أيضا كذلك؟ فان اعتدال الصحة ليس واحدا فى جميع الكائنات بل هو ليس واحدا عند الشخص بعينه . فقد تعتل الصحة وتبقى معتلة هكذا إلى نقطة ما ، بل يمكن أن تختلف فى الأكثر وفى الأقل . فلماذا لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للّذة ؟ .

§ ٩ — على فرض أن الخير الأعلى هو شيء كامل ، ومع التسليم بأن الحركات والتولدات هما شيئان غير كاملين فقد يحاولون مع ذلك ايضاح أن اللذة هى حركة وتولد . ولكن لا حق لهم فى ذلك على ما يظهر . بديا اللذة ليست حركة كما يؤكدون ، يمكن أن يقال ان كل حركة لها كيفيتاها الخاصتان : السرعة والبطء . واذا كانت الحركة ليس لها فى ذاتها هاتان الكيفيتان ، مثال ذلك حركة العالم ، فانهما لها على الأقل بالاضافة الى حركة أخرى . لكن لا شيء من ذلك ينطبق على اللذة لا فى أحد الوجهين ولا فى الآخر . فان الانسان يمكن أن يكون قد تمتع سريعا باللذة كما يمكن أن يكون قد وقع بسرعة فى الغضب . لكن المرء لا يتمتع سريعا باللذة الحالية لا فى ذاتها ولا بالاضافة الى غيرها كما يمشى أسرع وكما يكبر أسرع أو كما يأتى كل الحركات الأخرى من هذا القبيل بأسرع . يجوز أن يعانى المرء تغيرا سريعا أو تغيرا بطيئا للانتقال الى

---

§ ٩ — الحركات والتولدات — راجع فيما سبق مناقشة مشابهة فى ك ٧ ب ١١ ف ٤

— لا يتمتع سريعا باللذة الحالية — يريد أرسطو أن يقول إن اللذة ليس بها كما بالحركة اختلافات البطء والسرعة وإنه لا يمكن أن تكون إلا أكثر حدة أو أقل حدة .

اللذة ولكن فعل اللذة ذاته لا يمكن أن يكون سريعا، أعنى أن المرء لا يستطيع الاستمتاع فى الحال بسرعة أكثر أو أقل . § ١٠ — كيف تكون اللذة فوق ذلك تولدا ؟ ان شيئا كيفما اتفق لا يمكن أن يتولد بالمصادفة من شيء كيفما اتفق . وإنه يتلاشى فى العناصر التى جاء منها . وعلى العموم ما تسببه اللذة وتولده انما هو الألم الذى يفسدها . § ١١ — يزيدون على هذا أن الألم هو الحرمان مما يقتضيه الطبع فينا وأن اللذة هى ارضاؤه . غير أن هذه هى انفعالات بدنية محضة . اذا كانت اللذة ليست إلا قضاء حاجة الطبع فيكون الجزء الذى يقع فيه هذا القضاء هو الذى يستمتع أيضا باللذة . اذن يكون هو البدن . لكن لا يظهر البتة أن البدن هو الذى يستمتع بها فى الحقيقة . فاللذة اذن ليست قضاء الحاجة كما يزعمون . لكن متى حدث ارضاء الطبع هذا فمن الجائز أن يحسّ الانسان لذة كما أن الانسان يحس ألما حينما يجرح نفسه . على أن هذه النظرية يظهر أن منشأها اللذات والآلام التى يمكن أن نعانيها فيما يتعلق بالأغذية . فمتى حرم الانسان الغذاء وكان قد ألم قبل ذلك فانه يشعر بلذة حادّة عند مايسدّ حاجته . § ١٢ — ولكن الأمر بعيد عن ذلك جدّ البعد

§ ١٠ — فوق ذلك تولدا — هذا الاعتراض قد أبطل فيما سبق ك ٧ ب ١١

— انما هو الألم الذى يفسدها — اذن اللذة تحلل فى الألم . وبالنتيجة فليست تولدا كما يقال لأنها تستحيل لذة . هذا الدليل ليس قويا فيما يظهر .

§ ١١ — يزيدون على هذا — هذا الحدّ الذى يبطله أرسطو هو من أفلاطون راجع "الفيليب" ص ٣٥١ و ٣٩٠ من ترجمة كوزان .

— اذن يكون هو البدن — لأرسطو الحق من حيث ان البدن ليس هو بالضبط الذى يتمتع باللذة بل الروح هى التى تتمتع فى الواقع عند ما يمرّ بالبدن بعض احساسات معينة .

§ ١٢ — ولكن الأمر بعيد عن ذلك جدّ البعد — أى أنه توجد لذات لم تكن مسبوقة بحاجة ولا مقتضية حاجة كما بينه أرسطو . على أن أفلاطون قد نبه هذا التنبيه الذى يستعيره منه أرسطو .

بالنسبة لجميع اللذات . واذن فاللذات التى تسببها لنا ممارسة العلوم ليست البتة مصحوبة بآلام . حتى من بين لذات الحواس لذات الشم والسمع والبصر ليست كذلك مصحوبة بآلام . وأما لذات التذكر والرجاء فان منها عددا عظيما لا يصحبه الألم أبدا . فمن أى شيء يمكن هذه اللذات إذن أن تكون تولدات ما دام أنها لا تقابل أية حاجة يمكن أن تكون هى السد الطبيعى لها . § ١٣ — أما أولئك الذين يستشهدون باللذات المخجلة كرد على نظرية "أويدوكس" فيمكن أن يجابوا بأن تلك فى الحق ليست لذات . وكون هذه اللذات المسقطة تسحر الناس الذين ساءت أمزجتهم فليس معنى ذلك أنها لذات على الاطلاق بالنسبة لطبائع أخرى غير تلك الطبائع . فان الحال هنا كالحال مثلا فى أن المرء لا يعتبر مفيدا للصحة حلوا أو مرا كل ماهو مر أو حلو وطيب فى ذوق المرضى . وأنه لا يجد أبيض اللون كل ما يظهر كذلك للأعين الرمدى .

§ ١٤ — أم هل لا يمكن أن يقال إن اللذة فى الواقع هى أشياء مرغوب فيها لكن لا تلك التى نأتى من تلك الينابيع الكدرة ؟ كما أن الثروة مرغوب فيها لكن لا بخيانة، وكما أن الصحة مرغوب فيها لكن لا على شريطة أن نتعاطى كل شيء بلا تمييز . § ١٥ — أم هل لا يمكن أيضا تأييد أن اللذات تختلف الى أنواع؟ اللذات

---

§ ١٣ — نظرية أويدوكس — راجع ما سبق فى أول هذا الباب . ربما يمكن أن يظن عند قراءة هذه الفقرة أن أرسطو يعترض أن أفلاطون فى كتابه " الفيليب " كان يرمى الى إبطال مذهب أويدوكس .

§ ١٤ — أم هل لا يمكن أن يقال — أو بعبارة أخرى يلزم تمييز اللذات وتخيرها . فانها كلها ليست خالصة و بالنتيجة ليست كلها مرغوبا فيها . وهذا هو ما سموله أرسطو بعد قليل .

التى تأتى من الأعمال الشريفة مغايرة تماما لتلك التى تأتى من الأعمال المزرية بالشرف . وإنه لا يمكن المرء أن يتذوق لذة العادل اذا لم يكن هو نفسه عادلا كما لا يتذوق لذة الموسيقار اذا لم يكن موسيقارا وهلم جرا .

§ ١٦ — ومن جهة نظم آخر من المعانى فان سلوك الصديق الحق الذى يختلف كثيرا عن سلوك المتملق يبين جليا ، فيما يظهر ، أن اللذة ليست هى الخير الأعلى أو على الأقل أن اللذات تختلف كثيرا فى نوعها . فالواحد يطلب جمعيتك بقصد الخير والآخر بقصد اللذة ، واذا كان المرء ينكر على أحدهما فى حين أنه يحترم الآخر فذلك لأنهما يطلبان أيضا جمعية انسان آخر لأغراض مختلفة جدّ الاختلاف . § ١٧ — لا أحد يرضى بأن لا يكون له إلا عقل طفل طوال حياته بأسرها مع أنه يجد فى هذه الترهات التافهة اللذات الحادة الى آخر ما يمكن أن يتخيل . كذلك لا يرضى أحد أن يدفع ثمنا للّذة أخسّ الأفعال حتى ولو لم يشعر فى ذلك بأدنى ألم . زد عليه أن كثيرا من الأشياء ما نطلبه برغبة شديدة ولو لم نكن لنجد فيه لذة ما ؛ مثال ذلك النظر والتذكر والحفظ وحيازة الفضائل والملكات الكبيرة فى الفنون . فاذا قيل إن اللذة هى بالضرورة نتيجة لهذه الأفعال أجبت على ذلك بأن هذا لا يهم ما دام أن هذا لا يمنع من أننا نريد هذه الاحساسات ولو لم ينتج منها لنا أدنى لذة .

---

§ ١٦ — ومن جهة نظم آخر من المعانى — قد أضفت هذه الكلمات لأن نظم النص متجها جدا حتى أبين نوعا من الصلة التى لم تذكر صراحة .

— يبين جليا — هذا الدليل كذلك ليس قاطعا . وكان على أرسطو أن يختار مثلا أوقع من هذا

§ ١٧ — مثال ذلك النظر والتذكر — راجع الميتافيزيقا حيث هذا المعنى مفصل كل التفصيل .

§ ١٨ — أظن أنه يجب الآن حينئذ الاعتراف بأن اللذة ليست هي الخير الأعلى وأن ليس كل لذة مرغوبا فيها وأن من اللذات ماهي مرغوب فيها لذاتها ومنها ما تختلف إما بنوعها وإما بالأشياء التي تصدر عنها. وهذا القدر كفاية على النظريات التي عرضت لايضاح اللذة والألم .

---

§ ١٨ — يجب الآن حينئذ — هذا هو ملخص نظرية أرسطو الخاصة على اللذة وليس هو فقط ابطال النظريات المختلفة .

— على النظريات — نظريات أوبدوكس الذي سماه وعلى الأقل جزء من نظريات أفلاطون الذي لم يسمه ولكنه يشير إليه إشارات متعددة .

الباب الثالث

النظرية الجديدة للذة — إبطال بعض نظريات أخرى سابقة — اللذة ليست حركة ولا تولدا متعاقبا — الأنواع المختلفة للحركة — كل الحركات على العموم ناقصة وليست كاملة فى أية لحظة من مدتها — اللذة هى كلٌّ غير قابل للقسمة فى أية لحظة تلاحظ فيها من مدّتها .

---

§ ١ — ماهى فى الواقع اللذة ؟ وما مميزها الخاص ؟ هـذا ما سنبينه بأن نراجع المسئلة فى أصلها .

الرؤية فى أية لحظة تلاحظ هى دائما تامة ، فيما يظهر ، بمعنى أنهـا لاحاجة بها الى شيء يأتى بعدهافيكمل طبيعتها الخاصة . ومن هذه الجهةاللذة تقرب من الرؤية . إنها ضرب من كلٍّ لاينقسم . ولايستطيع المرء فى أى زمن ما أن يجد لذة ، باستمرارها زمنا أطول ، تصير فى نوعها أتم مما كانت باديء بدء . § ٢ — وهذا دليل جديد على أنها ليست أيضا حركة ، لأن كل حركة تتم فى زمن معين وترمى دائمـا الى غرض ما ، كحركة المعمار لاتتم إلا متى أتم البناء الذى يرغب فيه ؛ سواء أكانت حركة المعمار هذه تتم فى كل الزمن المقدر أم فى جزء معين من هـذا الزمن . غير أن كل الحركات ناقصة فى الأجزاء المتعاقبة للزمن وتختلف جميعها فى النوع عن الحركة التامة

— البـاب الثالث — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩

§ ١ — من كل لا يقسم — هذا هو المعنى الدى ذكرآنفا لكن لا على هدا الوجه من الصراحة . راجع فى البـاب السابق ف ٩ .

§ ٢ — ليست أيضا حركة — لقد أثبت أرسطو آنفا أن اللذه لىست تولدا . راجع فى البـاب السابق ف ٩ فيريد أن يثبت الآن أنها ليست حركة ويستخدم المبدأ الدى وضعه آنفا وهو أن اللذة كالرؤية وقتية وأنها لاتكون تدريجا شيئا فشيئا وبأجزاء متعاقبة .

— حركة المعمار — ماسلى يبين معنى هذه العبارة الغريبة .

كما يختلف بعضها عن بعض . حينئذ فالتنظيم أو نحت الأحجار هو حركة غير الحركة التى تكون لصنع قضب عمود . وهاتان الحركتان تخالفان التنظيم الكلى للعبد الذى يبنى . إنما بناء المعبد هو وحده التام لأنه لا ينقص منه شيء من الرسم الذى وضع له فى البداية . غير أن الحركة التى تنطبق على الأساس والحركة التى تنطبق على النقش الثلاثى للجمال (تريجليف) هما ناقصتان لأن الواحدة والأخرى ليستا إلا حركتين خاصتين بجزء من الكل ، فهما تختلفان إذن فى النوع . لا يستطيع المرء فى زمن أيا كان أن يجد حركة تكون كاملة فى نوعها ، واذا أراد أن يجد حركة من هذا القبيل فلتكن الحركة التى تنطبق على الزمن كله لا غيرها . § ٣ — وهذا التدليل عينه يمكن أن ينطبق على المشى وعلى كل الحركات الأخرى . مثال ذلك اذا كانت النقلة على العموم هى حركة من مكان الى آخر فإن أنواعها المختلفة هى أيضا الطيران والمشى والوثب ونقلات أخرى مشابهة . غير أنه ليس فقط الأنواع تختلف هكذا فى النقلة الكلية بل فى المشى نفسه توجد أيضا هذه الأنواع المختلفة . فالمشى من مكان الى آخر ليس شيئا واحدا فى (الفرسخ) كله وفى جزء منه أيا كان . ليس كذلك الشيء بعينه أن يرسم المرء بمشيه هذا الخط أو ذاك الخط الآخر ما دام أنه لا يسير الخط فقط بل يسيره أيضا فى مكان معين هو فيه وأن هذا الخط موضوع فى مكان آخر غير ذاك الخط . على أنى قد وفيت معالجة نظرية الحركة فى موضع آخر . وقد أوضحت

– تريجليف – لا يعلم ماذا كان بالضبط هذا التريجليف عند أهل المعمار الأغريق . ولكن هذا التفصيل ليس له هنا أدنى أهمية ومعنى الفقرة لا يزال جليا جدا .

§ ٣ — على المشى وعلى كل الحركات الأخرى – راجع فى القاطيغورياس الأنواع المختلفة للحركة ب ١٤ ص ١٢٨ من ترجمتى على أن هذا استطراد غير مفيد فيما يظهر .

– قد عالجت ... فى موضع آخر – لا شك فى أن أرسطو إنما يعنى الكتب ٦ و ٧ و ٨ من دروس الطبيعة . ولكن ربما كان أيضا يشير الى الباب الذى ذكرته آنفا من القاطيغورياس

فيه أن الحركة ليست دائما تامة فى كل لحظة من مدتها وأن أكثر الحركات هى ناقصة وأنها مختلفة فى النوع ما دام أن الاتجاه وحده من نقطة الى أخرى يكفى لايجاد نوع جديد منها .

§ ٤ — لكن اللذة هى على ضد ذلك شىء تام فى أى زمن اعتبرت فيه . يُرى إذن جليا أن اللذة والحركة تختلفان على الاطلاق احداهما عن الأخرى ، وأن اللذة يمكن أن توضع فى صف الأشياء التامة والكاملة . وإن ما يثبت ذلك أيضا هو أن الحركة لا يمكن أن توجد إلا بالزمان وفى الزمان . فى حين أن هـذا الشرط ليس ضروريا للّذة . لأن ما هو فى اللحظة الحاضرة غير القابلة للقسمة يمكن أن يقال إنه كلٌّ تام . وأخيرا كل هذا يوضح جليا خطأ من قال إن اللذة حركة أو تولد . هذان الحدان ليسا منطبقين على كل شىء بلا تمييز . إنهما لاينطبقان إلا على الأشياء القابلة للقسمة والتى لا تكوّن كلا . وعلى هذا مثلا لا يمكن أن يكون هنـاك تولد لا من الرؤية ولا من النقطة الرياضية ولا من الحيوان المكروسكوبى أو الوحدة . فليس بالنسبة لواحد من هذه الأشياء يوجد تولد ولا حركة . وكذلك بالنسبة للّذة لا تولد ولا حركة أيضا ، لأن اللذة هى شىء تام وغير قابل للقسمة .

---

§ ٤ — اللذة هى ... شىء تام — يمكن أن يقال إن هذه النقطة ليست هى أيضا ايضاح الطبيعة الخاصة للذة نظرا الى أن أرسطو كان قد اعتزم أن يعطيها ايضاحا . وكل ما شبيه المناقشة الى هنا هو أن اللذة ليست حركة ما دامت ليس لها نمو على التعاقب .

— خطأ من قال — لا شك فى أن أرسطو يشير بهذا الى أفلاطون .

البـاب الرابع

بقيـة نظرية اللذة — الفعل الأتم هو ذلك الذى يقع فى أحسن الظروف ملاءمة له — اللذة تتم الفعل وتنهيه متى كان الكائن الذى يحس والشيء المحس هما فى الظروف المطلوبة — اللذة لا يمكن أن تكون مستمرة وكذلك الألم — الضعف الانسانى — لذة الجدّة — الانسان يحب اللذة لانه يحب الحياة — الارتباط الأ يد بين اللذة وبين الحياة .

§ ١ — كل واحدة من حواسنا لا تباشر الفعل الا بالنسبة الى الشيء الذى يمكنها أن تحسّه . ولأجل أن تفعل الحاسة فعلا تاما يجب أن تكون فى حال حسنة بالنسبة لأحسن الأشياء التى يمكن أن تقع تحت هذه الحاسة المخصوصة . هذا، فيما يظهر لى، هو أحسن تعريف يمكن أن يعرّف به الفعل التام . على أنه لا يهم أن يقال إن الحاسة نفسها هى التى تفعل أو إن الفاعل هو الكائن الذى فيه هذه الحاسة . فى جميع الظروف الفعل الأحسن هو فعل الكائن الأحسن استعدادا بالنسبة لأكمل الأشياء الخاضعة لهذا الفعل الخاص . وهذا الفعل ليس فقط الفعل الأتم بل هو أيضا الأكثر ملاءمة . لأنه فى كل نوع من أنواع الاحساس يمكن أن توجد لذة كما أنه توجد لذة على السواء فى التفكر وفى التأمل المجرّد . الاحساس الأتم هو الأكثر ملاءمة، وإنى أكرر أن الأتم هو احساس الكائن حسن الاستعداد بالنسبة لأحسن الأشياء كلها التى هى قابلة لهذا الحس . § ٢ — اللذة تنهى الفعل وتتمه .

- الباب الرابع - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩

§ ١ — كل واحدة من حواسنا — راجع نظرية الحساسية فى كتاب الروح ك ٢ ب ٥ ص ١٩٨ من ترجمتى .

§ ٢ — اللذة تنهى الفعل وتتمه — يظهر أن هذا عند أرسطو هو الطبع الأصلى للذة .

لكنها لا تتمه على الوجه عينه الذى به يتمه الشيء القابل للحس والحس متى كان كلاهما فى حال طيبـة، كما أن الصحة والطب هما على السواء السببان فى أن يكون المرء فى عافية . § ٣ — لأن توجد لذة فى كل نوع من الحس، ذلك ما يرى بلا أدنى عناء . لأنه يقـال عادة إن الانسان يجد لذة فى رؤية الشيء الفلانى أو الفـلانى وفى سماع الشيء الفلانى أو الفلانى . ومن البيّن أن اللذة تكون أكبر ما تكون حيث يكون الحس أحدّ ما يكون وحيث يفعل بالنسبة لشيء من جنسه الخاص . كلمـا كان الكائن المحسوس والكائن المحس فى هـذه الظروف كانت اللذة مادام أنه سيكون مايجب أن ينتجها ومايجب أن يجدها فى آن واحد . § ٤ — إذا كانت اللذة تتم الفعل فذلك ليس كما يفعل كيفٌ قد يكون موجودا فى الفعل من قبـل ، بل هو كتمام يأتى فينضم الى الباقى . كما أن زهرة الشباب تنضم الى السن السعيدة التى تنعشها . وما دام الموضوع الحساس أو موضوع العقل يبقى على ما يجب أن يكون، وما دام من جهـة أخرى الكائن الذى يحصله أو الذى يفهمه يبقى أيضا على حال طيبة فان اللذة تحصل فى الفعل . لأن الكائن الذى هو قابل والكائن الذى هو فاعل، ما دام بينهما الارتباط بعينه ومادام وضعهما لايتغير، فيجب طبعا أن تحصل النتيجة عينها . § ٥ — لكن إذا كان الأمر كذلك فكيف إذن لا تكون اللذة التى يجدها الانسان مستمرة؟ أم كيف لا يكون الألم، إن شئت، أكثر استمرارا من اللذة؟ ذلك بأن

— على الوجه عينه — الشيء القابل للحس والحس يتمان الفعل لأنهما ركناه . اللذة تتم الفعل لأنها تنضم اليه دون أن تكون بالضرورة جزءا منه . راجع ما سبق .

§ ٣ — لذة فى كل نوع من الحس — راجع أول الميتافيزيقا .

§ ٤ — زهرة الشباب — تشبه من الرقة واللطف بمكان .

§ ٥ — مستمرة — ما دام الانسان هو فى حال الفعل على الدوام . الاعتراض قوى جدا وقد يُرى أن أرسطو الذى وضعه لنفسه لم يدفعه . حتى أنه يقرر أن الملكات الانسانية ليس لها الا فاعلية محدودة وبالنتيجة تكون اللذة مثلها .

جميع الملكات الانسانية عاجزة عن الفعل بالاستمرار. وليس للّذة هذه الميزة على سائر البقية. لأنها ليست نتيجة الفعل. من الأشياء ما تلذّ لنا لا لشيء سوى أنها جديدة. ومن أجل ذلك عينه أن تلك الأشياء لا تلذّ لنا بعدُ بمقدار ما قد كانت. فان الفكرة تتجه اليها فى اللحظة الأولى وتفعل فعلها فى تلك الأشياء بشدّة كما هو الحال فى فعل الرؤية متى نظر الانسان الى شيء عن قرب. لكن بعد ذلك لا يبقى هذا الفعل حافظا لحدّته بل يتراخى. ومن أجل ذلك أيضا كانت اللذة تتراخى وتتقضى. § ٦ — غير أنه يمكن افتراض أنه اذا كان كل الناس يحبون اللذة فذلك لأنهم جميعا يحبون الحياة كذلك. إن الحياة ضرب من الفعل وكل امرئ يفعل فى الأشياء وللأشياء التى يحبها أكثر مما عداها، كالموسيقار يفعل بواسطة عضو السمع لأجل الموسيقى التى يحب أن يسمعها، وكالانسان الشغف بالعلم بواسطة مجهود عقله الذى يوجهه إلى البحوث النظرية، وككل انسان يفعل فى دائرته. غير أن اللذة تتم الأفعال وبالتبع تتم الحياة التى ترغب الكائنات كلها فى حفظها. وهذا هو ما يبرر طلبهم للذة ما دام أنها، بالنسبة لكل واحد منهم، تتم الحياة التى يحبها الكل حبا حادا. § ٧ — أما مسئلة العلم بما إذا كان الانسان يحب الحياة للذة أو اللذة للحياة فاننا نتركها الآن الى ناحية. فان هذين الشيئين، فيما يظهر لنا، مرتبطان بعضهما ببعض الى حدّ أنه ليس من الممكن فصلهما. لأنه بدون فعل فلا لذة. واللذة هى دائما ضرورية لاتمام الفعل.

— أنها جديدة — ان حادث الجدّة فى جميع الأشياء لا جدال فيه. وأحيانا يكون منتهى الحركة الانسانية مقاومته ليس غير.

§ ٦ — جميعا يحبون الحياة كذلك — راجع السياسة ك ٣ ب ٤ ف ٣ ص ١٤٣ من ترجمتى الطبعة الثانية. وان توحيد حب اللذة وحب الحياة ذاتها هى فكرة عميقة جدّا.

§ ٧ — أما مسئلة — هذا البحث الذى لا يريد أرسطو أن يبحثه هنا لا يوجد فى أى واحد من مؤلفاته التى بقيت. ولقد كان هذا البحث يكون مفيدا جدا لسبر نظرية الطبع الخاص للذة.

البـاب الخـامس

اختلاف اللذات — انه ينجم عن اختلاف الأفعال — المرء يجيد بمقدار ما تشتد لذته فى فعل الأشياء — اللذات الخاصة بالأشياء — اللذات الغريبة — بعضها يكدّر البعض الآخر لأن الانسان لايستطيع أن يحسن فعل شيئين فى آن واحد — مثل شهود المسرح وطوهم — لذات الفكر ولذات الحواس — اللذة تختلف باختلاف الكائنات بل باختلاف الأشخاص من نوع واحد — الفضيلة هى التى يجب أن تكون مقياس اللذات .

§ ١ — هـذه الاعتبارات يجب أن تفهمنا لمـاذا تختلف اللذات فى النوع . ذلك بأن الأشياء التى من أنواع مختلفة لا يمكن أن تُتمّ الا بأشياء مختلفة الأنواع كذلك . يمكن أن يتخذ مثالا جميع أشياء الطبيعة وطُرَف الفن والحيوانات والأشجار وألواح الرسم والتماثيل والبيوت والمنقولات . كذلك أيضا الأفعال المختلفة الأنواع لا يمكن أن تُتم الا باللذات المختلفة فى النوع .

§ ٢ — على هذا فأفعال التفكير تختلف عن أفعال الحواس وهذه الأخيرة لايقل عن ذلك اختلافها فى النوع بعضها عن بعض . كذلك اللذات التى تُتمها يجب أن تختلف بعضها عن بعض . والدليل على ذلك هو أن كل لذة هى خاصــة خصوصا مانعا بالفعل الذى تُتمه وأن هذه اللذة الخاصة تنمى أيضا قوة الفعل نفسه . يحسن المرء أن يحكم على الأشياء ويتعاطاها بضبط أكثر بمقدار مايكون له من اللذة فى اتيانها .

— الباب الخامس — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩

§ ١ — لا يمكن أن تُتم — هذه العبارة ليست واضحة تماما والأمثلة التى يستشهد بها أرسطو لا تساعد على ايضاحها ، إلا أن يكون مراده أن يقال إن تمثالا لا يمكن أن يتم بشحره اذا لم يكن قد تم ولا حيوانا بلوحة تصوير . وحينئذ تكون الفكرة أوضح ما يكون . وكان من الهين أن يعبر بأجلى من ذلك .

§ ٢ — تنمى أيضا قوة الفعل — هذه الملاحظة محكمة وكلٌّ يستطيع تحقيقها فى دائرته . يفعل المرء بلذة مايُحسن فعله والعكس بالعكس .

والشواهد على ذلك صنوف الارتقاء الهندسى الذى قام به أولئك الذين يلذّ لهم علم الهندسة والسهولة الخاصة التى بها يفهمون كل تفاصيلها . وكذلك جميع أولئك الذين يحبون الموسيقى وأولئك الذين يحبون فن المعمار أو الذين لهم الذوق الفلانى الآخر والذين ينجحون نجاحا باهرا كلٌّ فى نوعه لأن فيه لذتهم . على هذا فاللذة تساعد دائما على زيادة العقل والملكة . وكل ما يرمى الى تقوية الأشياء فهو خاص بها وملائم لها . ومتى كانت الأشياء من أنواع مختلفة كانت الأشياء التى يمكن أن تلائمها جدّ الملاءمه وتتمها هى من أنواع مختلفة كذلك. § ٣ — دليل أقطع فى ذلك أيضا : هو أن اللذات التى تأتى حينئذ من ينبوع آخر هى عوائق للأفعال الخاصة . فالموسيقار غير قادر على أن يعير أقل التفات للأحاديث التى تلق اليه اذا سمع صوت آلة يُلعب بها على مقربة منه . انه يتلذذ بالموسيقى أكثر ألف مرة من الفعل الحاضر الذى يدعى اليه . واللذة التى يصيبها من سماع ذلك المزمار تضيع فى نفسه الفعل الخاص بالمحادثة التى كان يجب عليه تتبعها .

§ ٤ — ويكون الذهول هو بعينه فى جميع الحالات الأخرى التى فيها يفعل المرء فعلين فى آن واحد . فان أشدّهما ملاءمة يكدر الآخر بالضرورة . فاذا كان بين الفعلين فرق كبير فى اللذة كان الإضطراب أبلغ . بل قد يبلغ الى حدّ أن الفعل الأقوى يمنع على الاطلاق المرء من أن يتم الآخر . وهذا ما يفسر أن الانسان متى أصاب فى شيء لذة حادّة أكثر مما ينبغى فهو عاجز كل العجز عن أن يفعل

— ومتى كانت الأشياء من أنواع مختلفة — تكرير لما قيل فى أول الباب .

§ ٣ — دليل أقطع فى ذلك أيضا — ملاحظة محكمة أيضا يمكن كل واحد أن يعتقد صحتها بتجربته الخاصة .

شيئا آخر، أما متى استطاع أن يفعل أشياء أُخر فذلك لأنه لا يتلذذ بالشيء الأول إلا لذة ضعيفة . انظر على الخصوص فى المسارح تر النـاس الذين يستبيحون فيها أكل الحلوى لا يأكلون منها على الخصوص إلا فى اللحظة التى فيها يكون على المرسح ممثلون رديئون . § ٥ — لما أن اللذة الخاصة التى تصحب الأفعال تؤتيها ضبطا أكثر وتصيرها أبقى وأكمل معا فى حين أن اللذة الغريبة عن هذه الأفعال تضايقها وتفسدها ينتج منه أن هذين الضربين من اللذات مختلفان جدّ الاختلاف . اللذات الغريبة يكاد أثرها يكون كأثر الآلام التى هى خاصة بالأفعال . على هذا فالآلام الخاصة ببعض الأفعال تفسدها وتمنعها : مثلا إذا كان الشخص الفلانى لا يحب البتة أن يكتب ويكرهه وإذا كان فلان الآخر يكره أن يحسب . فأحدهما لا يكتب والآخر لا يحسب البتة لأن هـذا العمل مؤلم لهما . حينئذ الأفعال تتأثر بوجه مضادّ تمـاما باللذات وبالآلام التى هى خاصـة بها . أعنى بالخاصة اللذات أو الآلام التى تأتى من الفعل نفسه مأخوذا فى ذاته . أكرر أن اللذات الغريبة تنتج نتيجة مشابهة للنتيجة التى قد ينتجها الألم الخاص . فهى كمثله تفسد الفعل ولو أن ذلك يكون بوسائل لا تتشابه البتة . § ٦ — كما أن الأفعال تختلف فى أنها حسـنة أو قبيحة وأن بعض الأفعال محـل للطلب وبعضها محـل للتجنب وبعضها لا هـذا ولا ذاك ، فكذلك الأمر أيضا فى اللذات التى تتعلق بهذه الأفعال . فى كل فعل بخصوصه من أفعالنا لذة خاصة به ، فاللذة الخاصـة بالفعل الفاضل هى لذة شريفة، واللذة الخاصة بالفعل

---

§ ٤ — على المسرح ممثلون رديئون — من المحقق أن شهود المسرح حتى أشدّهم جهلا لا يفكر أن يأكل فى اللحظة التى يقيد فيها التمثيل القلوب والخواطر . ولو أن مسارحنا مختلفة جدا عن مسارح القدماء فانه يمكن تطبيق مثل هذه المشاهدة عليها .

§ ٥ — أبقى وأكمل — هذا ما قاله آنفا بعبارة أخرى .

القبيح لذة مجرمة . لأن الشهوات التى تتجه الى الأشياء الجميلة حقيقة بالثناء . كما أن اللذات التى تتجه الى الأشياء المخزية حقيقة باللوم . اللذات التى توجد فى الأفعال ذواتها هى أشد خصوصية من الرغبات فى هذه الأفعال . فان الرغبات منفصلة عن الأفعال بالزمان الذى تقع فيه و بطبعها الخاص . أما اللذات فهى على الضدّ تقترب من الأفعال اقترابا لصيقا وهى قليلة التمايز عنها الى حدّ أنه يمكن أن يتساءل، لا بدون شيء من الشك، عما إذا كان الفعل واللذة ليسا شيئا واحدا بعينه تماما. § ٧ — من المؤكد أن اللذة ليست التفكير ولا الحس بل يكون من السخف أن يظن أنها أحدهما أو الآخر . فاذا ظهرت بأنها متحدة معهما فذلك لأن من غير الممكن فصلها عنهما . ولكن كما أن أفعال الحواس مختلفة كذلك تكون لذاتها مختلفة أيضا . فالنظر يختلف عن اللمس بصفائه وضبطه . والسمع والشم يختلفان عن الذوق . كذلك لذات كل واحد من هــذه الحواس تختلف على السواء . لذات التفكير ليست أقل اختلافا عن كل أولئك . وكل اللذات التى فى كل واحد من هذين الصنفين تختلف فى نوعها بعضها عن بعض . § ٨ — بل يظهر أن لكل حيوان لذة ليست خاصــة إلا به، كما أن له نوعا من الفعل خاصا . وهذه اللذة هى التى تطابق على الخصوص فعله . وهذا

---

§ ٦ — من الرغبات فى هذه الأفعال — الرغبة تختلف معها عن اللذة . ولكن الفعل نفسه يعطى لذة تامة لا توجد البتة فى الرغبة بدرجة مساوية .

— شيئا واحدا بعينه تماما — هذا ما يظهر أنه نتيجة نظريه أرسطو كلها وفى هذا تكون فاسدة مادام أنه يعترف آنفا بأن من الأفعال ما لا يرجع الى اللذة ولا الى الألم، واللذة لا يمكن أن تكون كذلك .

§ ٧ — من هذين الصنفين — التفكر والحس .

§ ٨ — لكل حيوان — هذا فرض من الصعب كشف حقيقته .

— نوعا من الفعل خاصا — الطائر يطير والحصان يركض والسمكة تسبح .

ما يمكن اعتقاده من مشاهدة كل واحد من الحيوانات. فلذة الكلب غير لذة الحصان أو الانسان كما ينبه اليه "هيرَقليط" إذ يقول

"الحمار يختار التبن على الذهب"

ذلك بأن الدريس الذى هو غذاء أشدّ ملاءمة من الذهب بالنسبة للحمير. حينئذ بالنسبة للكائنات المختلفة النوع تختلف اللذات فى النوع أيضا. وطبيعى أن يُعتقد أن لذات الكائنات المتحدة الأنواع ليست متخالفة فى النوع. § ٩ — ومع ذلك بالنسبة للناس الخلاف عظيم بين شخص وآخر. فقد تكون الأشياء أعيانها سارّة للبعض ومحزنة للبعض الآخر. وما يكون مؤلما وكريها عند هؤلاء هو حلو ومحبوب عند أولئك، والاختلاف عينه قد يحصل بالطبيعة بالنسبة للأشياء ذات الطعم الحلو والتى تفتن الذوق. فان الطعم عينه لا يكون واحدا عند الانسان المحموم وعند الانسان الصحيح. كذلك الحرارة ليست ذات أثر واحد فى المريض وفى الانسان الممتلئ صحة. وكذلك الحال فى كثير من الأشياء الأخرى. § ١٠ — فى كل هذه الأحوال كيفُ الأشياء الحق والواقعى هو، فيما يظهر لى، هذا الذى يجده الانسان الصحيح التركيب. وإذا كان هذا المبدأ حقا، كما أعتقد، فان الفضيلة هى المقياس الحق

— كما ينبه اليه هيرقليط — يقول المفسر اليونانى، عند تفسيره هذه الفكرة لهيرقليط، إنه كان مواطنه. وهذا قد ساعد على افتراض أن هذا التفسير أو على الأقل هذا الجزء من التفسير هو من قلم "ميخائيل الايفيزى" لا من قلم أوسطراط.

§ ٩ — الخلاف عظيم — هذه الملاحظة التى هى محكمة كان يجب أن تحمل أرسطو على الشك فى الحقيقة الكاملة للمبادئ التى قرّرها آنفا فيما يتعلق بالحيوانات.

§ ١٠ — الصحيح التركيب — هذه كقاعدة استعملها أرسطو فى مواطن عدة.

— فان الفضيلة هى المقياس الحق — راجع ماسلف ك ١ ب ٢ ف ١٠ وك ٣ ب ٥ ف ٥ حيث ذكرنا فى التعليقات التى وضعناها فكرة مشابهة فى السياسة.

لكل شيء . إن رجل الخير من حيث هو خيّر هو الحَكم الوحيد واللذات الحقة هي تلك التي يقدرها هو كذلك . والاستمتاعات التي يستمتع بها هي الاستمتاعات الحقيقية . ومع ذلك فان ما يظهر له مؤلما يكون ملائما لغيره ولا محل للدهش من ذلك . ففي الناس مالا يحصى من صنوف الفساد وضروب الرذائل . فاللذات التي تخلقها لأنفسهم هذه المخلوقات الساقطة ليست لذات . وما هي لذات إلا لهم وللخلائق المركبة تركيبهم . § ١١ — أما اللذات التي يجدها كل الناس بالاجماع مخزية فمن الواضح أنه لا ينبغي تسميتها لذات إلا أن يكون ذلك عند فاسدي الأخلاق . لكن ما هي اللذة الخاصة بالانسان من بين اللذات التي يظهر أنها شريفة ؟ وما هو طبع هذه اللذة ؟ أليس بيّنا أنها هي اللذة التي تنتج من الأفعال التي يأتيها الانسان ؟ لأن اللذات تتبع الأفعال وتصحبها . وسواء أكان لا يوجد إلا فعل واحد إنساني حقا أم كان هناك عدّة أفعال فمن البين أن اللذات التي عند الانسان التام والسعيد حقا تأتي فتتم هذه الأفعال التي يجب أن تعتبر على الخصوص اللذات الحقة للانسان . أما الأخرى فلا تأتي إلا في الصف الثاني وهي قابلة لعدّة درجات كالأفعال نفسها التي تنطبق عليها .

---

§ ١١ — فعل واحد انساني حقا — هذا المبدأ قرّرفيما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠

الباب السادس

إعادة نظرية السعادة إلماما — ليست السعادة كيفية مجردة، بل هي عمل حر ومستقل، لا لغرض آخر غير ذاته مطابق للفضيلة — لا يمكن أن تشتبه السعادة بضروب اللهو وباللذات . اللهو لا يمكن أن يكون غرض الحياة — الأطفال والطغاة — كلمة جامعة من كلم «أناخارسيس» — اللهو ليس إلا راحة وتهيئة العمل — السعادة هي غاية في الجدّ .

---

§ ١ — بعد أن درسنا الأنواع المختلفة للفضائل وللصداقات وللذات يبقى علينا أن نضع على عجل رسما للسعادة مادمنا نعترف بأنها غاية أفعال الانسان . يمكننا أن نختصر كلامنا في إعادة ماقلناه بشأنها .

§ ٢ — قرّرنا أن السعادة ليست مجرد حالة سلبية محضة لأنها حينئذ قد يمكن أن توجد في الانسان الذي ينام طوال حياته كلها، والذي يحيا الحياة النباتيــة لنبات والذي يلقى أكبر المصائب . فاذا كان معنى السعادة هــذا ليس مقبولا لزم وضعها في فعل من نوع ما كما بينته فيما سبق . ومن الأفعال ما هي ضرورية ومنها ما يمكن أن تكون موضوع اختيار حر سواء بالنظر الى أشياء أخر أم بالنظر الى ذواتها . ومن الجلي أنه يلزم وضع السعادة بين الأفعال التي يختارها المرء ويرغب فيها لذواتها، لا بين الأفعال

— الباب السادس — في الأدب الكبير ك ١ ب ١ وفي الأدب الى أوديم ك ١ ب ١ و ٢ وك ٧ ب ١٣

§ ١ — على عجل رسما للسعادة — هذا ما قد وضح بالتطويل في الكتاب الأول من هذا المؤلف . وربما لا يكون ضروريا الا قليلا أن يرجع الى نظريات قد ظن أنها قد فرغ منها . ويظهر حينئذ أن آخر الكتاب العاشر هو تكرير قد لاحظه أرسطو نفسه ما دام أنه لا يريد هنا إلا إعادة ما قاله فيما سبق . ولكن يمكن أن يقال إن القارئ سيجد هنا أوجه نظر جديدة في هذه الخلاصة .

§ ٢ — قرّرنا أن — ك ١ ب ٢ ف ١٠

— فيما سبق — ب ٦ ف ٨

التي تطلب لأجل أغيارها . السعادة لايصح أن تحتاج الى شيء ويجب أن تكتفى بذاتها الكفاية كلها . § ٣ — الأفعال المرغوب فيها لذاتها هي تلك التي لايطلب فيها المرء شيئا وراء الفعل نفسه . وعندى أنها هي الأفعال المطابقة للفضيلة . لأن فعل الأشياء الجميلة والطيبة هو بالضبط أحد هذه الأفعال التي يجب على الانسان أن يطلبها لذواتها وحدها . يمكن أن تصف في طائفة الأشياء المرغوب فيها لذواتها مجرد صنوف اللهو، لأنها لاتطلب على العموم من أجل أشياء أخرى غيرها . غير أنه كثيرا ماتضرنا صنوف اللهو هذه أكثر من أن تنفعنا إذا جرتنا الى اهمال العناية بصحتنا ورعاية أموالنا . ومع ذلك فان أكثر هؤلاء الناس المحسودين على سعادتهم لاشيء أهم عندهم من أن يسلموا أنفسهم الى صنوف اللهو هذه . كذلك الطغاة يقدرون أعظم تقدير أولئك الذين يظهرون بأنهم ظرفاء يسراء في هذه الأنواع من اللذات . لأن المتملقين يصيرون أنفسهم مقبولين في الأشياء التي يرغب فيها الطغاة . والطغاة من جهتهم في حاجة الى أناس يسلونهم . يتصور العامي أن اللهو واللعب جزء من السعادة لأن أولئك الذين يتمتعون بالسلطان هم أوائل من يضيعون فيها وقتهم . § ٤ — ولكن حياة هؤلاء الرجال لايمكن أن تصلح قدوة ولا دليلا . الفضيلة والعقل وهما الينبوع الوحيد لجميع الأفعال الشريفة ليسا من قرناء السلطان المضطرين . فليس لأن هؤلاء الناس وهم كما هم غير أهل لتذوق لذة لطيفة وحرة حقا يرتمون على لذات البدن التي

— يجب أن تكتفى بذاتها الكفاية كلها — إعادة النظريات السابقة هنا تظهر أنها محكمة .

§ ٣ — مجرد صنوف اللهو — يظهر أن الفكرة ليست حقة . فان المرء لايطلب على العموم اللهو واللعب لذاتهما بل يطلبان كضرب من الدواء للشفاء من الأتعاب الماضية أو الاستعداد لأتعاب جديدة .

— يتصور العامي — راجع فيما سبق ك ١ ب ٢ ف ١١ انتقاد آراء العامة على السعادة .

§ ٤ — حياة هؤلاء الرجال — ملاحظة حقة يمكن ملاحظتها في التطبيقات الكثيرة .

هى موئلهم الوحيد أنهم يجعلوننا نعتبر هـذه اللذات الخافية هى المرغوب فيه أكثر ما يكون . إن الأطفال أيضا يعتقدون أن ما يحبونه أكثر ممـا عداه هو أنفس شيء فى الدنيا، فمن البسيط أنه كما أن الكهول والأطفال يختلفون جدّ الاختلاف فى تقدير الأشياء، كذلك أيضا الأشرار والأخيار يقدرون الأشياء تقديرا متضادا .

§ ٥ — أكرر، ولو أنى قلته كثيرا فيما سلف، أن الأشياء الجميلة والمحبوبة حقا هى الأشياء التى لها هذه الصفة فى نظر الانسان الفاضل . كما أنه بالنسبة لكل شخص الفعل الذى ينال إيثاره هو ذلك المطابق لحاله فيكون بالنسبة للانسان الفاضـل هو ذلك الفعل المطابق للفضيلة .

§ ٦ — فالسـعادة إذن لا تنحصر فى اللهو . ومن السخف أن يكون اللهو هو غرض الحياة . ومن السخف أن يشتغل المرء طوال حياته ويألم لا لشيء إلا ليلهو . يمكن أن يقال فى الواقع عن جميع أشـياء الدنيا إن المرء لا يرغب فيها البتة إلا نظرا إلى شيء آخر ماعدا السعادة لأنها هى الغرض . أكرر مرة أخرى أنه لأن يجدّ المرء ويجتهد ليصل إلى أن يلهو فذلك يظهر أنه سفه وتفاهة . وعلى مذهب "أناخارسيس"

---

§ ٥ — ولو أنى قلته كثيرا — بديًا فى آخر الباب السابق ثم فى ك ١ ب ٢ وك ٣ ب ٥ عدا ما قاله فى السياسة وفى المؤلفات الأخرى .

§ ٦ — فالسعادة ... فى اللهو — معنى بسيط جدا ينكره الناس غالبا على رغم أنه من الحق بمكان .

— اللهو هو غرض الحياة — هـذا هو مع ذلك ما يعتقده أناس كثيرون يضرون أنفسهم ضررا بليغا بهذا الاعتقاد . راجع السياسة ك ٤ ب ١ ف ٢ ص ١٩٦ وما بعدها من ترجمتى الطبعة الثانية .

— لأنها هى الغرض — إنمـا غرض الحياة هو الفضيلة لا السعادة . حتى أن أرسطو كاد يجعل الفضيلة والسعادة شيئا واحدا . ولكن اتحادهما سيئ العاقبة مع ذلك .

— وعلى مذهب "أناخارسيس" — المعدود بين حكماء اليونان على أنه كان أجنبيا (ومتوحشا فى عرف الإغريق) .

يلزم المرء أن يلهو ليشتغل بعد ذلك بجـد . وله الحق كل الحق . فان اللهو نوع من الراحة ولما أن المرء لا يستطيع أن يشتغل بلا انقطاع فالراحة حاجة . لكن الراحة ليست فى الحق غرض الحياة . لأنها لا محل لها البتة إلا نظرا إلى العمل الذى يراد اتمامه بعدها . الحياة السعيدة هى الحياة المطابقة للفضيلة . وهذه الحياة هى حياة جد واجتهاد فهى لا تتركب من لهو فارغ . § ٧ — الأمور الجدية هى على العموم، فيما يظهر، فوق الهزليات والدعابات وإن فعل أحسن جزء فينا أو فعل أحسن إنسان يعتبر دائما أنه الفعل الأدخل فى باب الجد . وفعل الأحسن هو بهذا عينه أيضا الأحسن وهو يؤتى من السعادة أكثر . § ٨ — الكائن الساقط أو العبد يمكن أن يتمتع بخيرات البدن كأرقى الناس سواء بسواء . ومع ذلك لا يمكن أن يعترف بالسعادة لمخلوق أهانه الرق إلا أن يكون ذلك كما يعترف له بالحياة . فالسعادة لا تنحصر فى هذا اللهو الحقير بل تنحصر فى الأفعال المطابقة للفضيلة كما قيل ذلك آنفا .

— الراحة ليست ... غرض الحياة — سيقول أرسطو ضدّ ذلك فيما سيلي ب ٧ وفى السياسة أيضا ك ٤ ب ١٣ ف ٨ و ١٦ ص ٢٤٥ و ٢٤٨ من ترجمتى الطبعة الثانية .

— وهذه الحياة هى حياة جد — فهم الحياة على هذا النوع فهم عظيم وحق . وقد بالغت الرواقية بعد ذلك فى هذا المبدأ حتى بلغت به الحزن والكآبة . وإن المذهب الأفلاطونى هو الذى قد عرف أن يجد المقياس الأوفق .

§ ٧ — الفعل الأدخل فى باب الجد — الحياة المؤسسة على الواجب هى دائما جدّية . مهما كان مبلغها من السعادة .

§ ٨ — أهانه الرق — يطاوع أرسطو أوهام زمانه ضد الأرقاء . ونظرا إلى أن الرقيق ليس فى نظرياته إلا جزءا من السيد فمن البين أن السيد وحده هو الذى يمكن أن يكون سعيدا . راجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٠ ص ٢٢ من ترجمتى الطبعة الثانية .

— كما قيل ذلك آنفا — راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠

الباب السابع

تبع إعادة النظريات على السعادة — إن فعل الفهم يكون الفعل الأكثر مطابقة للفضيلة وبالتبع الفعل الأسعد ما يكون ، وربما كان الأشد استمرارا — اللذات العجيبة للفلسفة — الاستقلال المطلق للفهم وللعلم — لاغرض للفهم الا ذاته — السكينة والسلام المقيم للفهم — اضطرابات السياسة والحرب — الفهم مبدأ قدسي في الانسان — سمو هذا المبدأ إلى ما لا نهاية — عظة الانسان — السعادة هي في رياضة العقل .

---

§ ١ — إذا كانت السعادة ليست إلا الفعل المطابق للفضيلة فمن الطبيعي أن تكون الفعل المطابق للفضيلة العليا أعني فضيلة الجزء الأحسن من ذاتنا . ليكن في الانسان الفهم أو أي جزء آخر يظهر على حسب القوانين الطبيعية أنه هو المعد ليأمر ويقود وليكون له فهم الأشياء الجميلة والقدسية حقا ، وليكن شيء قدسي فينا أو بالقليل أقدس كل ما في الانسان فان فعل هذا الجزء المطابق للفضيلة يجب أن يكون هو السعادة الكاملة . ولقد قلنا إن هذا الفعل هو فعل التفكر والتأمل .

§ ٢ — هذه النظرية يظهر أنها تتفق في كل نقطة مع المبادئ التي قررناها فيما سبق ومع الحق . بديا هذا الفعل هو بلا نزاع أحسن فعل ما دام الفهم هو أنفس الأشياء التي فينا وأنفس الأشياء التي هي قابلة لأن يدركها الفهم نفسه .

— الباب السابع — ليس في الأدب الكبير نظرية تقابل هذه . وفي الأدب إلى أوديم ك ٧ ب ١٥ والأخير .

§ ١ — ولقد قلنا — راجع ما سبق ك ١ آخر ب ٤ ولكن أرسطو لم يكن في ذلك الموضع من الجلاء والاحكام على ما هو عليه هنا . فان هذا الباب كله هو في الحق خليق بالاعجاب . وراجع أيضا ك ٦ ب ١٠ ف ٦

§ ٢ — مادام الفهم أنفس الأشياء — هذه هي في الواقع المبادئ التي أيدها أرسطو في هذا المؤلف وفي الانولوطيقا وفي كتاب الروح وفي السياسة وعلى الخصوص في الميتافيزيقا وبالجملة في جميع مؤلفاته .

وفوق ذلك فان هذا الفعل هو الذى يمكننا أن نجيد تأييد استمراره . لأننا يمكننا أن نفتكر زمنا أطول على الاستمرار أكثر مما يمكننا أن نفعل شيئا آخر أيا كان .

§ ٣ — ومن جهة أخرى نحن نعتقد أن اللذة يجب أن تخالط السعادة . ومن بين الأفعال المطابقة للفضيلة أيها يلذ لنا ويرضينا أكثر هو، باعتراف جميع الناس، تعاطى الحكمة والعلم . اللذات التى تجلبها الفلسفة يظهر إذن أنها عجيبة بطهارتها وبكونها مؤكدة . وهذا هو السبب فى أن العلم سعادة أكثر ألف مرة من طلب العلم .

§ ٤ — هذا الاستقلال، الذى طالما يتكلمون عليه، يوجد على الخصوص فى الحياة العقلية والتأملية . لا شك فى أن الأشياء الضرورية للعيشة هى من حاجة الحكيم كما هى من حاجة الانسان العادل كما هى من حاجة سائر الناس . ولكن مع التسليم بأنها مؤداة لهم ومتوافرة لديهم فان بالعادل حاجة أيضا إلى أناس يقيم بينهم عدله . كذلك الانسان المعتدل والانسان الشجاع وجميع من عداهما فى حاجة إلى العلاقة مع الغير .

— تأييد استمراره — ملاحظة بسيكولوجية قد استخدمت منذ أرسطو استخداما كثيرا لايضاح تفوق الخيرات العقلية .

§ ٣ — اللذة يجب أن تخالط السعادة — راجع ماسبق ك ١ ب ٦ ف ٥

— الحكمة والعلم — ليس فى نص المتن الا كلمة واحدة .

— اللذات التى تجلبها الفلسفة — من أجل ذلك كان يريد أرسطو فيما سلف من هذا المؤلف أن يكون بالمرء برّ بنوى بالأساتذه الذين علموكم الفلسفة . راجع فيما سبق ك ٩ ب ١ ف ٨

— فى العلم ... من طلب العلم — يمكن أن يكون هذا موضع نزاع . فان اكتساب العلم ربما سبب للعقل لذة أكثر من العلم نفسه .

§ ٤ — هذا الاستقلال الذى طالما يتكلمون عنه — والذى يرتب السعاده . راجع ماسبق ك ١ ب ٤ ف ٦

— على الخصوص فى الحياه العقلية — مبدأ اعتنقته الرواقية وهو مع ذلك أفلاطونى كله .

— الانسان المعتدل — يظهر أن الاعتدال والشجاعة هما فضيلتان شخصيتان تماما وأنهما لا تحتاجان فى تطبيقهما إلى الأغيار . راجع الباب الثانى .

أما الحكيم العالم فعلى ضد ذلك يمكنه أيضا بانفراده بنفسه أن ينكب على الدرس والتأمل، وكلما كان أحكم كان انكبابه على الدرس والتأمل أشد . لا أريد أن أقول إنه لايحسن به أن يكون له زملاء فى شغله، غير أن هذا لا يمنع الحكيم من أن يكون أكثر الناس استقلالا وأشدهم اكتفاء بنفسه . § ٥ — ربما يقال زيادة على ذلك إن حياة التفكر هذه هى وحدها المحبوبة لذاتها . لأنه لا ينتج من هذه الحياة إلا العلم والتأمل فى حين أنه فى سائر الأشياء التى فيها يجب الفعل يطلب المرء دائما نتيجة غريبة عن الفعل كثيرا أو قليلا .

§ ٦ — يمكن أن يقال أيضا إن السعادة تحصر فى الراحة والطمأنينة . المرء لا يشتغل إلا للوصول إلى الفراغ، فانما تقام الحرب للوصول إلى السلام . وجميع الفضائل العملية تفعل وتزاول سواء فى السياسة أم فى الحرب . ولكن الأفعال التى تقتضيها يظهر أنها لا تترك للانسان لحظة فراغ وعلى الخصوص أفعال الحرب حيث تنتفى الراحة على الاطلاق . من أجل ذلك لا أحد يريد الحرب البتة أولا يجهز الحرب للحرب وحدها . بل يلزم أن يكون المرء سفاكا ليتخذ من أصدقائه أعداء له وليثير، على هوى منه، ثائرة القتال والمذابح . أما حياة الرجل السياسى فانها أيضا قليلة الراحة كحياة رجل الحرب . فانه زيادة على تصريف أمور المملكة يلزمه أن يشتغل بلا انقطاع فى الحصول على السلطان وعلى التشاريف أو على القليل تحقيق سعادته الخاصة وسعادة مواطنيه الشخصية . لأن هذه السعادة مختلفة جدا عن السعادة

— الحكيم العالم — ليس فى نص المتن إلا كلمة واحدة . وقد اضطررت إلى أن أضع كلمتين كما فيما سبق لتحصيل قوة العبارة اليونانية .

§ ٥ — يطلب المرء دائما نتيجة — راجع ك ١ ب ١ ف ٥

§ ٦ — لايشتغل الا للوصول الى الفراغ — راجع فى الباب السابق معانى تعداد هذه ف ٤

— هذه السعادة — يعنى سعادة الفرد التى تحصر على الخصوص فى رياضة التفكر .

العامة للجمعية وهذا مما قد لايحتاج إلى التنبيه وسنعنى بتمييزها فى بحوثنا . § ٧ — على هذا حينئذ من بين الأفعال المطابقة للفضيلة أفعال السياسة وأفعال الحرب تفوق غيرها فى البهاء وفى الأهمية . ولكن هذه الأفعال مملوءة بالاضطراب وترمى دائما إلى غرض غريب عنها فهى ليست مطلوبة لذواتها . وعلى ضدّ ذلك تماما فعل التفكير والفهم فلأنه تأملى يقتضى اجتهادا أوفى . إنه لا غرض له إلا هو ذاته وإنه يحمل معه لذته الخاصة به دون سواه والتى تزيد فى قوة الفعل . حينئذ فالاستقلال المكتفى بذاته والطمأنينة والسكينة بقدر ما يمكن أن يصيب المرءُ منها وجميع المزايا المشابهة التى تنسب عادة للسعادة كل تلك يظهر أنها توجد فى تفكير المتأمل . فمن المؤكد أنه ليس إلا هو الذى يمكن أن يكوّن السعادة الكاملة للانسان، غير أنى أزيد على ذلك أنه يشترط أن يملأ كل مدى حياته لأنه لا شرط من الشروط المتعلقة بالسعادة يمكن أن يكون غير كامل .

§ ٨ — ومع ذلك ربما كانت هذه الحياة الشريفة فوق طاقة الانسان أو أن الانسان يعيش هكذا على الأقل لا من حيث هو انسان بل من حيث إن فيه شيئا قدسيا . وبمقدار سموّ هذا الأصل القدسى عن المركب المضاف اليه يكون سموّ فعل هذا الأصل عن كل فعل آخر مطابق للفضيلة أيا كان . غير أنه اذا كان الفهم أمرا

— وسنعنى بتمييزها — ربما يظهر أرسطو على الضدّ من ذلك خلط احداهما بالأخرى بجعله السياسة العلم المنظم لعلم الأخلاق . راجع فيما سبق ك ١ ب ١ ف ٩

§ ٧ — من بين الأفعال المطابقة للفضيلة — من الغريب أن يضع الحرب وعلى الخصوص السياسة بين أفعال الفضيلة . وهذه الفكرة كانت تستحق أن تفسر بأكثر من هذا .

— كل مدى حياته — راجع فى ك ١ آخر ب ٤ معانى مشابهة لهذا .

§ ٨ — سمو هذا الأصل القدسى عن المركب المضاف اليه — لم يؤكد أرسطو روحانية الروح فى أى موضع بقدر ما أكده فى هذا الموضع .

قدسيا بالنسبة لبقية شخص الانسان فتكون حياة الفهم الخاصة حياة قدسية بالنسبة للحياة العادية للانسانية . فلا ينبغى إذن تصديق أولئك الذين ينصحون للانسان أن لا يفكر إلا فى أشياء إنسانية وينصحون للكائن الفانى أن لا يفكر إلا فى أشياء فانية مثله . والحق عن ذلك بعيد، بل يلزم الانسان أن يخلد نفسه بقدر ما يمكن . يلزمه أن يفعل كل ما يستطيع ليحيا حسب أشرف أصل من الأصول التى تركبه . فاذا كان هذا الأصل ليس شيئا باعتبار المكان الضيق الذى يشغله فذلك غير مانع من كونه أرقى الى اللا نهاية من سائر البقية فى القوة وفى الكرامة . § ٩ — فهو، على رأيى، الذى يكوّن كل واحد منا ويجعل منه شخصا مادام أنه فيه الجزء الحاكم والأعلى . ويكون من السخف أن لا يتخذ المرء حياته الخاصة ويذهب فيتخذ بوجه ما حياة غيره . إن المبدأ الذى كنا نضعه آنفا يتفق تماما مع ما نقوله هنا : أن ما هو خاص بكائن ومطابق لطبعه هو فوق ذلك الأحسن والأكثر ملاءمة بالنسبة له . وما هو أشدّ خصوصية بالانسان إنما هو حياة الفهم مادام الفهم هو فى الحق كل الانسان . وبالنتيجة حياة الفهم هى أيضا أسعد حياة يمكن المرء أن يحياها .

— لا يفكر الا فى أشياء انسانية — يتذكر أرسطو هنا تعاليم أستاذه .

— يخلد نفسه بقدر ما يمكن — تعبير جميل لا يقتضى مع ذلك اعتقادا صريحا فى خلود الروح .

— المكان الضيق الذى يشغله — يظهر أن أرسطو يجعل الأصل العقلى ماديا مع كونه يجعله روحانيا .

§ ٩ — ويجعل منه شخصا — مبدأ عظيم جدّا . ولم يكن أفلاطون فى هذه النقطة الأساسية بأجلى من أرسطو .

— حياته الخاصة — يعنى ما يتعلق به شخصيا ولا يمكن أن يشتبه بحياة الحيوان .

— كنا نضعه آنفا — راجع ك ١ ب ١٤ وفقرات أخرى مشابهة .

— حياة الفهم — يمكن أن تقارن هذه النظرية العجيبة بنظرية الكتاب الثانى عشر من الميتافيزيقا التى هى كنتلها . ان حياة الفهم هى حياة الله .

الباب الثامن

الدرجة الثانية للسعادة هى تعاطى الفضيلة غير الحكمة — الفضيلة الأخلاقية قد تتعلق أحيانا بالكيوف الطبيعية للبدن وترتبط جدّ الارتباط بالتدبير — علو السعادة العقلية — انها لا تكاد تتعلق بشىء من الأشياء الخارجية — الفضيلة تنحصر فى النية وفى الأفعال معا — السعادة الكاملة هى فعل التأمل المحض — مثال الآلهة — من التدنيس أن يفترض لهم فاعلية غير فاعلية التفكير — مثال مضادّ من الحيوانات انها لا سعادة لها لانها لا تفكر البتة — السعادة متناسبة مع التفكير والتأمل .

---

§ ١ — الحياة التى يمكن وضعها فى الصف الثانى بعد تلك الحياة العليا هى الحياة المطابقة لكل فضيلة غير الحكمة والعلم . لأن الأفعال التى ترجع الى ملكاتنا الثانوية هى أفعال إنسانية محضة . فنحن نباشر أفعال العدل والشجاعة ونتعاطى فضائل أخرى فى المعاملات العادية للحياة . نتبادل الخدمات مع أمثالنا ونرتبط وإياهم بروابط من ألف نوع، كما أننا أيضا نعنى فى أمر الاحساسات بأن نؤتى كلا منهم ما هو واجب له . لكن هذه الأفعال كلها ليس لها، فيما يظهر، إلا صبغة إنسانية محضة . § ٢ — بل يظهر أن بعضها لا يتعلق إلا بكيوف بدنية . وفى كثير من الأحوال ترتبط الفضيلة الأخلاقية بالشهوات ارتباطا تاما . § ٣ — على أن التدبير يرتبط أيضا جدّ الارتباط بالفضيلة الأخلاقية كما أن هذه الفضيلة ترتبط فى دورها بالتدبير . لأن مبادئ التدبير تتعلق جدّ التعلق بالفضائل الأخلاقية .

الباب الثامن — فى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١٥ والأخير .

§ ١ — بعد تلك الحياة العليا — قد زدت هذه الكلمات لاتمام الفكرة وإيضاحها .

— الحكمة والعلم — ليس فى نص المتن الا كلمة واحدة .

— انسانية محضة — فى حين أن فعل الفهم هو فينا شىء إلهى .

§ ٣ — التدبير — الذى جعله فيما سبق أوّل الفضائل العقلية . راجع ك ٦ ب ٤ ف ١

وقاعدة هذه الفضائل توجد مطابقة تمام المطابقة لقواعد التدبير . غير أن الفضائل الأخلاقية لما كانت هى الأكثر مخالطة بالشهوات كانت فى الحقيقة خاصة بالمركب الذى يكون الانسان . وإن فضائل المركب هى بالبساطة انسانية . و بالنتيجة تكون الحياة التى تمارس هذه الفضائل والسعادة التى تجلبها هذه الفضائل إنسانية محضة . أما سعادة العقل فهى بمعزل تماما . ولست أريد أن أرجع الى ما قد قلته فى ذلك لأن الذهاب بعيدا وتعيين هذه التفاصيل يجاوز الغرض الذى نعتزمه هنا .

§ ٤ — أزيد فقط أن سعادة العقل لا تكاد، فيما يظهر، تقتضى خيرات خارجية أو بعبارة أدق يلزمها منها أقل بكثير مما يلزم السعادة الناشئة عن الفضيلة الأخلاقية. إن الأشياء الضرورية على الاطلاق للحياة هى شروط ضرورية لإحدى السعادتين وللأخرى . ومن هذه الناحية هما على خط واحد سواء . لا شك فى أن الانسان الذى يخصص نفسه للحياة المدنية والسياسية يشتغل أزيد بالجسم و بكل مايتعلق به . ولكن مع ذلك فالفرق فى هذه النقطة دائما قليل . وعلى ضدّ ذلك بالنسبة للأفعال فالفرق عظيم جدّا . حينئذ الانسان السخى والكريم به حاجة الى الثروة ليجرى سخاءه . والانسان العادل لا يقل عنه فى الاحساس بهذه الحاجة ليؤدّى فى دوره الى الأغيار ما قبله منهم . لأن النيات لا تُرى وأن أشدّ الناس ظلما يتصنعون بسهولة نية أنهم

– بالمركب الذى يكون الانسان – راجع الباب السابق ف ٨

– الى ما قد قلته – كالتعليق السابق .

– الذى نعتزمه هنا – يحتفظ أرسطو بهذا الموضوع ليذكره فى الميتافيزيقا .

§ ٤ – خيرات خارجية – هذا هو ما يجعل، من جهة نظر أخرى، أن فى بعض الديانات كان الفقر يعتبر وسيلة للفضيلة . وقد كان هذا رأى الرواقيين وقد طبق سقراط هذا المبدأ طول حياته .

يريدون أن يكونوا عادلين . ورجل الشجاعة من ناحيته فى حاجة الى قدرة كذلك ليقوم بالأفعال المطابقة للفضيلة التى تميزه ، والانسان المعتدل نفسه فى حاجة الى بعض السعة لأنه بدون هذه السهولة فى إرضاء نفسه كيف يعلم ما إذا كان معتدلا أو ما إذا كان شيئا آخر بالكلية؟ § ٥ — فالمسئلة هى فيما يظهر، العلم بما إذا كانت النقطة الرئيسة فى الفضيلة هى النية أم هى الأفعال، إذ أن الفضيلة يمكن، أن توجد فى الناحيتين معا . فعلى رأيى أن من البين أن لا فضيلة تامة إلا بهذين الشرطين مجتمعين . لكن بالنسبة للأفعال يلزم دائما كثير من الأشياء وكلما كانت عظيمة وجميلة كانت لازمة . § ٦ — والأمر عن ذلك بعيد بالنسبة للسعادة التى يؤتيها العقل والتصوّر فإنه لا حاجة فيها بالنسبة لفعل من يتعاطاهما الى شىء من كل ذلك . بل يمكن أن يقال إن ذلك يكون من العوائق وعلى القليل بالنسبة للتأمل والتفكير. لكن نظرا إلى أن الإنسان من حيث إنه إنسان وإنه يعيش مع الأغيار وإنه يرتبط بمعاطاة الفضيلة كان به حاجة إلى جميع هذه الموارد المادّية ليلعب دوره بوصف أنه إنسان فى الجمعية .

§ ٧ — هاك دليلا آخر على أن السعادة الكاملة هى فعل التأمل المحض . نحن

— رجل الشجاعة ... والانسان المعتدل — راجع ما سبق فى الباب السابق ف ٤

§ ٥ — فالمسئلة هى فيما يظهر العلم — قد كان أرسطو فيما سبق أشدّ تأكيدا . ومع أنه يؤتى الأفعال أهمية كبرى من جهة أنها تكون العادات فانه قد آتى النيات أزيد من ذلك . ك ٢ ب ٦ ف ١٥ وك ٣ ب ٣ ف ١٦

— ليلعب دوره بوصف أنه إنسان فى الجمعية — إذا لم يكن ليكون سعيدا بل وفاضلا .

§ ٧ — دليلا آخر — يجب أن تقارن هذه الفقرة كلها بالكتاب الثانى عشر من الميتافيزيقا ب ٧ ص ٢٠٠ من ترجمة المسيو كوزان الطبعة الثانية .

نفترض دائما بلا جدال أن الآلهة هي أسعد الكائنات وأوفاها حظا . فأى الأفعال يوافق إسناده إلى الآلهة؟ ألعدل؟ لكن ألا يكون من السخرية اعتقاد أنهم يعقدون بينهم العقود، ويؤدّون الودائع ، وأن بينهم ألف علاقة أخرى من هـذا القبيل؟ أم يمكن أن تسـند إليهم أفعال الشجاعة والاستهانه بالأخطار والثبات على المهالك يقتحمونها بداعى الشرف؟ أم تسند إليهم أفعال السخاء؟ وفى هـذه الحالة إلى من يعطون؟ وإذن لا بد من الذهاب إلى حدّ هذا السخف ليفترض أيضا أن عندهم نقودا أو وسائل أخرى . ومن جهة أخرى إذا كانوا معتدلين فأى فضـل لهم فى ذلك؟ أليس أن القول بأنهم ليس لهم شهوات نخرية مدح غاية فى الخشونة وسوء الذوق؟ و باستقراء تفصيل الأفعال التى يمكن أن يأتيها الانسان استقراء على هذا النحو يبين انها أحقر من أن تسند إلى الآلهة وانها غير خليقة بجلالهم. ومع ذلك فان الناس جميعا يعتقدون وجودهم و بالنتيجة يعتقدون أيضا أنهم يفعلون لأنهـم، فيما يظهر، ليسوا نائمين على الدوام مثل "أنديميون" . فاذا نزع عن الكائن الحى معنى الفعل وبالأولى معنى أنه يفعل شيئا خارجيا فماذا يبـق له إلا التأمل ؟ حينئذ ففعل الله الذى يربى فى السعادة على كل فعل آخر هو فعل تأملى محض . وإن الفعـل الذى يقترب عند النـاس من ذلك الفعل أشدّ اقتراب هو أيضا الفعل الذى يؤكد لهم أكثر ما يكون من السعادة .

§ ٨ — أضف إلى هـذا أيضا اعتبارا آخر أن بقيـة الحيوانات لاحظّ لها من

— شهوات نخرية — لقد كان هذا، على ضـدّ ذلك، مدحا ساميا فى مواجهة "الميتولوجيا" وما بالعامة من أوهام الفأل والطيرة . أجل إن أفلاطون قد كان منذ زمان طويل انتقد هذه الصور الجافية الكفرية بعد أن انتقدها كثير غيره .

§ ٨ — بقية الحيوانات — هذا هو من الجهة بعينها التى بها أنكر "ديكارت" التفكير على الحيوانات .

السعادة لأنهـا على الاطلاق عاجزة ومحرومة هذا الفعل . الوجود بالنسبة للآلهة كله سعيد، وأما بالنسبة للناس فالحياة ليست سعيدة إلا بقدر ما هى تقليد لذلك الفعل القدسىّ ، وأما بالنسبة للحيوانات الأخرى فليس لواحد منهـا حظ فى السعادة لأنه ليس لواحد منها حظ من ملكة التفكير والتأمل . وبقدر ما يكون مدى التأمل تكون السعادة . فالكائنات الأكثر أهليـة للتصوّر والتأمل هى كذلك الأكثر سـعادة لا بالواسطة بل بالتأمل ذاته لأنه فى ذاته ذوقيمة لا تتناهى . وإنى ألخص هذا بان أقول إن السعادة يمكن اعتبارها ضربا من التأمل .

--- والتأمل --- هذا المبدأ المبالغ فيه قد قاد غلاة الصوفية إلى صنوف الجنون المعروف عنهم .

--- السعادة يمكن اعتبارها --- هذا الحدّ للسعادة ليس متفقا تماما مع الحدّ الذى وفى لها فيا سبق ك ١ ب ٤ ف ١٥ ولذلك عدّله أرسطو بعد ذلك بقليل فى الباب الذى يلى .

الباب التاسع

السعادة تقتضى بعض الدعة الخارجية ولكن هذا الدعة محدودة — المركز المتواضع لا يمنع من الفضيلة ومن السعادة — رأى "سولون" — رأى "أنقزاعور" — لا ينبغى اعتقاد النظريات إلا متى طابقت الحوادث الواقعية — عظمة الحكيم — أنه حبيب الآلهة — انه هو السعيد الوحيد .

§ ١ — ومع ذلك فنظرا إلى أن الانسان إنسان فهو فى حاجة ليكون سعيدا إلى رغد خارجى . إن طبع الانسان مأخوذا فى ذاته لا يكفى لفعل التأمل . بل يلزم زيادة على ذلك أن يكون جسمه صحيحا وأن يكون لديه الأغذية الضرورية وأن يلقى ما يحتاجه من العناية . ومع ذلك لا ينبغى الاستطراد فى الاعتقاد إلى حدّ أن الانسان لأجل أن يكون سعيدا هو فى حاجة إلى كثير من الأشياء وكثير من الموارد العظيمة ولو أنه فى الواقع لا يمكن أن يكون سعيدا تماما من غير هذه الخيرات الخارجية . إن كفاف الانسان بعيد عن أن يقتضى الإفراط ولا استعمال الخيرات التى يملكها ولا نشاطه . § ٢ — من الجائز أن يأتى المرء أجمل الفعال دون أن يكون له سلطان البر والبحر ما دام أنه يستطيع حتى فى أشدّ المراكز تواضعا أن يعمل طبقا للفضيلة . ويمكن أن يُرى ذلك واضحا من مشاهدة أن أفراد الكافة لا يسلكون

— الباب التاسع — فى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١٥ والأخير .

§ ١ — رغد خارجى — إن كلمة رغد مبهمة كل الإبهام ويمكن أن يتساءل عما إذا كان سقراط فى رغد مثلا .

— فى حاجة إلى كثير من الأشياء — معنى محكم ولكن أكثر الناس يشق عليه أن يطبقه .

§ ٢ — الجائز — حكمة حقيقة بالاعجاب لا يمكن أن يتدبرفيها أزيد من ذلك .

— سلطان البر — ربما كان أرسطو وهو يكتب هذا كان يفكر فى تلميذه .

فيما يظهر، سبيل الفضيلة بأقل من أقوى الناس سلطانا بل هم يسلكون على العموم سلوكا أحسن . حسب المرء الرزق الكفاف الذى ذكرناه فتكون حياته دائما سعيدة متى اتخذ الفضيلة قائدا لسلوكه . § ٣ — ربما أحسن "سولون" تعريف الناس السعداء إذ قال : « إنهم أولئك الذين وهم فى كفاف من الرزق يقومون بالأعمال الشريفة ويعيشون بالاعتدال والحكمة » . والواقع هو كما فكر إذ يمكن المرء وهو لا يملك إلا ثروة ضئيلة أن يقوم بجميع واجباته . كذلك "أنقزاغور" لا يظهر أنه افترض أن الانسان السعيد هو الانسان الغنى أو القادر إذ كان يقول : «إنه لا يدهش أبدا من أن يظهر فى نظر العامى بمظهر السخيف ، لأن العامى لا يحكم إلا بالأشياء الخارجية لكونه لا يفهم إلا إياها » .

§ ٤ — حينئذ آراء الحكماء متفقة ، فيما يظهر، مع نظرياتنا التى بدون شك تكسب بذلك درجة جديدة من الاحتمال . لكن متى كان الأمر بصدد العمل فان الحق يحق ويعرف على حسب الأفعال فقط وعلى حسب الحياة الواقعية . لأن هذه هى النقطة الحاسمة. فيحسن إذن عند درس النظريات التى عرضتها أن يطابق بينها وبين الأفعال ذاتها وبين الحياة العملية . فمتى اتفقت مع الواقع أمكن اعتناقها فاذا لم تتفق معه لزم اتهامها بأنها ليست إلا استدلالات فارغة . § ٥ — الانسان

— على العموم سلوكا أحسن — التعليق على هذه هو السابق .

§ ٣ — "سولون" . راجع فى "هيرودت" "كليو" ب ٠ ٣ ص ٩ من طبعة فيرمين ديدو .

— "أنقزاغور" راجع الأدب الى أوديم ب ٥ حيث استشهد بجواب مشابه لهذا الجواب أجاب به هذا الفيلسوف على سؤال سأله إياه بعض الناس "من هو أسعد الناس" .

§ ٤ — فيحسن إذن — فى بداية هذا المؤلف كان أرسطو قد علق أهمية كبرى بالعمل . ولصيحته التى يعطيها هنا ضد نفسه هي موافقه كل الموافقة للنظريات السابقة . راجع ك ١ ب ١ ف ١٨

الذى يحيا و يعمل بعقـله و يعنى بتثقيف عقله يظهر لى أنه احسن النـاس نظاما وأحبهم الى الآلهة . لأنه إذا كان للآلهة عناية ما بالمسائل الانسانيـة ، كما أعتقد، كان من الأمور البسيطة أن يرضيهم أن يروا على الخصوص فى الانسان ما هو أحسن ما يكون وما هو أكثر قربا من طبعهم الخاص أعنى العقل والفهم . و بسيط أنهم فى مقابلة ذلك يغدقون النعم على أولئك الذين يغارون على التفوق فى حب هذا المبدأ القدسى وتكريمه باعتبار أنهم أناس يُعنون بمـا تحب الآلهـة ويسلكون الصراط المستقيم الشريف . § ٦ — أن يكون هذا هو على الخصوص حظ الحكيم فذلك ما لا يستطاع إنكاره . فان الحكيم هو بنوع خاص محبوب لدى الآلهـة و بالتبع أيضا هو الذى يظهر لى أنه أسعد الناس . ومن هذا استنتج أن الحكيم هو وحده فى هذا المعنى السعيدُ على أكمل ما يمكن المرء أن يكونه .

§ ٥ — كما أعتقد — رأى يستحق الاعتبار فى أرسطو الذى كاد لا يشغل نفسه بمسئلة العناية الالهية .

— فى مقابلة ذلك — فى ك ١ ب ٧ ف ٥ كان يظهر على أرسطو أزيد من ذلك أنه يعتقد أن السعادة تتعلق على الخصوص بالانسان .

§ ٦ — ان الحكيم هو وحده — مبدأ اعتنقه الرواقيون .

الباب العاشر

عجز النظريات — أهمية العمل — رأى تيوغنيس — العقل لا يخاطب الا العدد القليل — الجماهير لا يمكن أن تسير ولا أن تصلح إلا بخوف العقوبات — تأثير الطبع — ضرورة التربية الحسنة — انها لا يمكن تنظيمها الا بالقانون — نصائح حكيمة يعطيها أفلاطون للشارعين — الاستعمال المتبادل للعمل والقوة — التربية العمومية والتربية الخصوصية — فوائد القواعد العامة والعلم — التجربة — وظيفة الشارع العجيبة — المهنة القليلة النفع والقليلة الشرف للسفسطائيين الذين يعلمون السياسة — كون السياسة ضرورية — الدراسات النظرية للدساتير يمكن أن تكون مفيدة — مجموعة الدساتير — ارتباط علم الأخلاق بالسياسة — تنبيه الى أن سياسة أرسطو تتلو علم الأخلاق .

---

§ ١ — إذا كنا قد حددنا قدر الكفاية فى هذه الرسوم النظريات التى أتينا عليها ونظريات الفضيلة والصداقة واللذة فهل نظننا الآن قد أتممنا كل مشروعنا ؟ أم هل أولى بنا أن نظن ، كما قلته أكثر من مرة ، أن فى الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقى هو التأمل والعلم نظريا بالقواعد علما تفصيليا بل هو تطبيقها . § ٢ — ففيما يتعلق بالفضيلة لا يكفى أن يُعلم ما هى ، بل يلزم زيادة على ذلك رياضة النفس على حيازتها واستعمالها أو ايجاد وسيلة أخرى لتصييرنا فضلاء وأخيارا . § ٣ — لو كانت الخطب والكتب قادرة وحدها على أن تجعلنا أخيارا

— الباب العاشر — فى الأدب الكبير ك ١ ب ١ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١٥

§ ١ — فى هذه الرسوم — يذكر أنه فى أول هذا المؤلف قد أوضح أرسطو أية درجة من الضبط يمكن أن تقتضى فى علم الأخلاق وفى علم السياسة . فلم يعتقد أنه يمكن فى هذين العلمين ضبط الأشياء مطلقا . ولم يجز له تواضعه أن يدعى الا إنه يمكن فى هذين العلمين وضع رسوم لا حدود .

— ونظريات الفضيلة والصداقة واللذة — هذا يمكن اعتباره ملخصا مضبوطا لما سبق من المؤلف كله وسندا لنظرية اللذة التى هى فى أول هذا الكتاب العاشر .

— قلته أكثر من مرة — راجع ما سبق ك ١ ب ١ وعلى الخصوص ك ٢ ب ٢ وكثيرا من الفقرات الأخرى .

§ ٢ — أن يعلم ما هى — طالما انتقد أرسطو نظرية سقراط وأفلاطون التى تجرد الفضيلة الى حد أن تعتبرها علما مجردا .

لاستحقت، كما كان يقول "تيوغنيس"، أن يطلبها كل الناس وأن تشترى بأغلى الأثمان وما يكون على المرء إلا اقتناؤها . ولكن لسوء الحظ كل ما تستطيع المبادئ في هذا الصدد هو أن تشدّ عزم بعض فتيان كرام على الثبات في الخير، وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة وفيا بعهدها . § ٤ — ولكن المبادئ بالنسبة للعامة عاجزة على الاطلاق عن أن تدفعهم الى الخير . إنهم لا يطيعون بالاحترام بل بالرهبة ولا يكفّون عن الشر باحساس الخزى بل خوف العقوبات . ونظرا إلى أنهم لا يعيشون إلا بالشهوات فهم لا يطلبون إلا اللذات الخاصة بهم والوسائل التي توصلهم إلى هذه اللذات . وسرعان ما يفرّون من الآلام المضادة . فأما الجميل وأما اللذة الحقة فليس لديهم منهما أدنى فكرة لأنهم لم يتذوقوها البتة . § ٥ — أسائل أى الخطب وأى الأدلة يمكن أن تصلح هـذه الطبائع الجافية . ليس من الممكن أو على الأقل ليس من السهل تغيير عادات قد أقرتها الشهوات من زمان طويل بمجرد

---

§ ٣ — كما كان يقول "تيوغنيس" — راجع أحكام تيوغنيس البيت ٤٣٣ و إن أفلاطون يستشهد أيضا بهذا البيت في "مينون" ص ١٢٧ من ترجمة كوزان .

— بعض فتيان كرام — وهذا كثير ما دام أن هؤلاء الفتيان سيصيرون من أهل المدينة و رؤساء العائلات .

§ ٤ — بالنسبة للعامة — ذلك بأن العامة غير مستنيرة البتة وأنها لا تدرّس أبدا . وان ملاحظة أرسطو لا تزال حقة في أيامنا هـذه ولو أنها أقل منها في زمانه . ولكن يمكن أن يرى أن الفيلسوف قاس . ان أفلاطون أقل منه قسوة فهو لا ييأس تماما، كما يفعل أرسطو، من تأثير المبادئ في العامى . ان تقدم التمدن، وهو مما لا نزاع فيه، الذى كان يمكن أرسطو أن ينتظره على مثال ما حصل في بلاد اليونان يبطل هذه النظرية التي تشفّ عن بغض الانسانية .

§ ٥ — ليس من السهل — يظهر أن أرسطو قد فهم أنه ذهب بعيدا . وهذه العبارة تخفف كثيرا من شدّة التي سبقتها . وعمّا قليل سيكون رأيه كرأى أفلاطون تماما إذ يدّعى أن القوانين يجب أن تكون مسبوقة دائما بمذكرة بأسبابها يخاطب بها أهل المدينة وتحاول أن تقودهم بطرائق الاقناع قبل الالتجاء الى صرامة العقوبات . ولا شك في أن هذه الطلبة ليست بالشيء الهين ولكن ليس هذا سببا لأن تتنحى الفلسفة عنها .

قوة الكلام . لا ينبغى الاكتفاء بقدر متوسط حينما يصل المرء إلى حيازة الفضيلة بجميع الوسائل التى يمكن أن تساعد الانسان على أن يكون خيرا .

§ ٦ — إن الناس، كما يزعمون، يصيرون فضلاء ويكونونهم تارة بالطبع وتارة بالعادة وتارة بالتربيــة . فأما الاستعداد الطبيعى فهو بالبديهية لا يتعلق بنا . إنمـا يكون بضرب من التأثير القدسى المحض أن يوجد فى بعض النـاس الذين يمكن أن يقال إن لهم بختا سعيدا . ومن جهة أخرى العقل والتربية لا تأثير لهما فى كل الطباع فيــلزم أن تكون نفس التلميذ قد أعدت بيــد طائلة حتى يعرف كيف يضع لذاته وأحقاده كما تهيأ الأرض التى تغذى البذرة التى تودع فيها . § ٧ — المخلوق الذى لا يعيش إلا بالشهوة لا يمكن أن يصغى لصوت العقل الذى يلفته عما يرغب . بل هو لا يستطيع فهمه. كيف يمنع و يصرف انسان يكون فى هذا الاستعداد ؟ الشهوة على العموم لا تطيع العقل ولا تخضع إلا للقوّة . § ٨ — حينئذ أول شرط هو أن يكون القلب ميــالا بالفطرة للفضــيلة ومحبا للجميل وكارها للقبيح . ولكن من الصعب أنــ يُسلك بالانسان كما ينبغى نحو الفضيلة منذ طفولته إذا لم يكن سعد حظه بأن ربى تحت سلطان قوانين صالحة . إن عيشة معتدلة وخشنة ليست شيئا أقل من أنها مقبولة عند أكثر الناس وعلى الخصوص عند الشبيبة . من أجل ذلك

---

§ ٦ — إن الناس — يلزم الالتفات الى هذا الذوق الحسن الحقيق بالاعجاب الذى هو سدى هــذه الملاحظات وهذه النصائح .

— كما تهيأ الأرض — قاعدة عظيمة تشمل سر التربية كله .

§ ٨ — تحت سلطان قوانين صالحة — هذا نظم من الاعتبارات لم يكن أرسطو ليمسه حتى الآن فى حين ان أفلاطون قد ألح كثيرا فى هــذا الموضوع . وهو صالح لأن يكون صلة للانتقال من علم الأخلاق الى السياسة .

كان اللازم أن تنظم بالقانون تربية الاطفال وأعمالهم لأن هذه الأوامر لن تكون بعدُ شاقة عليهم متى صارت عادات. § ٩ — لا يكفى أن يؤتى الناس فى شبابهم تربية صالحة وتعليما كما ينبغى ، بل نظرا الى أنه من الواجب أن يستمروا على هذه العيشة ويتخذوها عادة ثابتة متى بلغوا سن الفتوة فلا بد لنا للوصول الى هذه النتيجة من مساعدة القوانين. وعلى جملة من القول يلزم أن يكون القانون وراء الانسان طول حياته لأن أكثر الناس يخضعون للضرورة أكثر من العقل وللعقوبات أكثر من الشرف.

§ ١٠ — من أجل هذا قد أحسن صنعا من افتكر أن الشراع يجب عليهم أن يجذبوا الناس الى الفضيلة بالاقناع وأن يحملوهم على ذلك باسم الخير واثقين بأن قلب الأخيار وقد أعد لذلك بالعادات الحسنة سيستمع لهـذا الصوت. ولكنهم يجب عليهم فوق ذلك أن يضعوا عقوبات وزواجر للناس العصاة وفاسدى الأخلاق بل أن يطهروا المملكة نهائيا من أولئك الذين لا برء لهم من فساد الأخلاق. ومن الحكمة أن يزاد على ذلك أن الانسان الخيّر والذى لا يعيش إلا للخير يثوب الى الرشد بلا عناء أما الانسان فاسد الخلق فتجب معاقبته بالألم كما نضرب البهيمة تحت النير. ومن أجل ذلك أيضا يوصَى باختيار العقوبات الأكثر تضادا مع اللذائذ التى يحبها المجرم حبا أعمى.

— أن تنظم بالقانون — يكاد الكتاب الرابع من السياسة يكون مخصصا لهذا الموضوع الكبير. راجع ترجمتى ص ٢٤١ وما بعدها الطبعة الثانية.

§ ٩ — يلزم أن يكون القانون وراء الانسان — هذا المبدأ كان مبالغا فيه عنـد القدماء. وقد فصله أفلاطون تفصيلا فى الجمهورية وفى النواميس.

§ ١٠ — قد أحسن صنعا — كان يستطيع أرسطو أن يذكر هنا أفلاطون الذى أدخل هـذا المعنى الجديد أو بعبارة أولى الذى أوصى بهذا العمل الانسانى الحكيم. راجع النواميس ك ٤ ص ٢٣٩ من ترجمة كوزان.

§ ١١ — إذا كان من اللازم ، كما قلت آنفا ليصير المرء فاضلا يوما ما ، أن يكون قد أحسنت تربيته فى البداية وأن يكون قد اعتاد عادات حسانا ، وإذا كان من اللازم بعد ذلك أن يستمر العيشة فى الأعمال الممدوحة دون أن يأتى الشر أبدا لا طائعا ولا مكرها ، فان هذه النتائج الباهرة لا يمكن أن تحصل إلا اذا أكره الناس على ذلك إما بنوع من ارشاد العقل وإما بنوع من الأمر المنظم ذى القوّة اللازمة لأن يطاع . § ١٢ — إن ولاية الأب ليس لها صفة الإكراه ولا صفة الضرورة ، وكذلك على العموم ولاية رجل فرد إلا أن يكون هذا الرجل هو الملك أو كان له من المكانة ما يشبه ذلك . لا شىء إلا القانون يملك قوّة قهرية مساوية لقوّة الضرورة لأنه الى حد ما ترجمان الحكمة والعقل . متى كان من يقاوم شهواتنا أناسا فقد أصبحوا مكروهين ولو كان لهم ألف حق فيما يصنعون . أما القانون فانه لا يصير مكروها حينما يأمر بما هو العادل وما هو الخير . § ١٣ — يمكن أن يقال إن لقدمونيا هى المملكة الوحيدة التى فيها الشارع ، وليس بذلك مضطلعا تماما ، يظهر أنه عنى عناية كبرى بتربية الأهالى و بأعمالهم . وأما فى أكثر الممالك الأخرى فقد أهملت هذه النقطة الأساسية ، يعيش فيها كل امرئ على ما يهوى " حاكما زوجه وأولاده " على مثال "سقلوفيس" . § ١٤ — الأحسن هو أن يكون منهاج التربية عموميا وأن

— ذى القوّة اللازمة لأن يطاع — لم يوضح سبب السلطان العام وعرضه ولا قوة القانون وعظمه بأحسن من هذا التوضيح .

§ ١٢ — ترجمان الحكمة — راجع مدحا كهذا للقانون فى السياسة ك ٣ ب ١٠ ص ١٤٠ من ترجمتى الطبعة الثانية .

§ ١٣ — لقدمونيا هى المملكة الوحيدة — راجع السياسة ك ٢ ب ٦ ص ٩٤ وعلى الخصوص ك ٥ ب ١ ص ٢٦٤

- حاكما زوجه — يستشهد أرسطو بهذا على وجه أتم فى السياسة ك ١ ب ١ ص ٩ من ترجمتنا .

يكون موضوعا بحكمة معا وأن يُقدر على تطبيقه . حيثما أُهملت هذه العناية العامة وجب على كل فرد من أفراد المدينة أن يجعل واجبه الشخصيّ حمل أولاده وأصحابه على الفضيلة أو على الأقل يجب عليه أن يعتزم ذلك بعزيمة ثابتة . الوسيلة الحقة للاستعداد للقيام بهذا الواجب هى ، على حسب ما قلت آنفا ، أن يقيم المرء نفسه مقام الشارع . متى كانت العناية بالتربية عمومية وشركة بين الناس فبديهى أن القوانين وحدها هى التى تستطيع أن تكفلها . وتكون التربية كما ينبغى أن تكون متى كانت مكفولة بقوانين صالحة سواء أكانت هذه القوانين مكتوبة أم غير مكتوبة . كذلك لايهم كثيرا على السواء ما إذا كانت تنص على تربية فرد واحد أو تربية عدة أفراد كما لا تمييز فى ذلك بالنسبة للوسيقى والرياضة البدنية أو بالنسبة لسائر الدروس التى يمرن بها الأطفال . لكن إذا كانت النظم القانونية والتقاليد هى التى لها فى الممالك هذا السلطان فان أحاديث الآباء وأخلاقهم هى التى يجب عليها أن تباشر هذا السلطان فى داخل العائلات . بل إن سلطتهم يجب أن تكون أكبر أيضا لأنها لم تجئ إلا من روابط الدم وصنوف النعمة . لأن أول إحساس يلهمه الطبع الأولاد هو الحب والطاعة . § ١٥ — وهناك أيضا نقطة أخرى بها تتفوق التربيات الخاصة على التربية العمومية . ويبين لنا فهم هذا مثل الطب . على العموم متى كان

---

§ ١٤ — حيثما أهملت هذه العناية العامة — حتى فى الممالك التى فيها تربية الاطفال عمومية فان على الوالدين دائما واجبات يجب أداؤها نحوهم . وانهم لا يستطيعون أن يلقوا على المملكة إلا جزءا ضئيلا من المسئولية التى ناطتها بهم الطبيعة .

— القوانين وحدها — هذا أكثر مما يلزم . والحق هو أن القوانين حينئذ تشاطر بنصيب مهم فى تربية أهل المدينة .

— أول إحساس — راجع ماسبق ك ٨ ب ١٢ ف ٢

§ ١٥ — وهناك أيضا نقطة — يظهر أنه ينقص الكلام هنا صلة أو أن هنا تشويشا فى المتن .

بالمرء الحمى كانت الحمية والراحة دواء مأثورا . ولكن ربما كان المزاج الفلانى لا يوافقه هـذا الدواء . كما أن مصارعا لا يقابل جميع خصومه على السواء بالضربات عينها وباللعب عينه . فكذلك الحال أيضا متى كانت التربية خاصـة فالعناية التى تطبق حينئذ على كل فرد بخصوصـه يظهر أنها أتم مادام أن كل طفل يلق شخصيا نوع العناية الذى هو أكثر ملاءمة له . لكن خير العنايات حتى فى حالة فردية، هى دائما تلك التى يقوم بها الطبيب أو معلم الجمباز أو معلم آخر بعينه متى كان هذا المعلم يعرف القواعد العامة ويعلم أن الشيء الفلانى يوافق جميع الناس أو على الأقل جميع أولئك الذين هم فى الحالة الفلانية أو الفلانية . لأن العلوم لا تشتق أسماءها إلا من العام، من الكلى ولا تشتغل فى الواقع أبدا إلا به . § ١٦ — لا أنكر مع ذلك أن المرء، مهما عظم جهله، يمكنه أن يعالج أيضا بنجاح الحالة الخاصـة الفلانية وأنه بمساعدة التجربة وحدها ينجح تماما . حسب المرء أن يكون قد لاحظ بالدقة الظواهر التى تنجم عن كل حالة . وعلى هذا يُرى بعض الناس هم بالنسبة لأنفسهم أطباء صالحين وهم لا يستطيعون مطلقا شيئا بالنسبة لأمراض غيرهم . على أنه متى أراد المرء أن يصير بجدّ حاذقا فى العمل وفى النظرية لزمه أن يذهب الى حدّ العام، الى حدّ الكلى ويعرفه معرفة عميقة بقدر الامكان . لأنه، كما قيل، الى الكلىّ ترجع جميع العلوم .

§ ١٧ — متى أراد المرء إصلاح الناس بالعناية التى يؤتونها، سواء أكانوا كثيرى

§ ١٦ – لا أنكر مع ذلك – التعليق على هـذا هو السابق . فإن هذه المعانى كلها يسوء اتصالها بما سبقها . ويمكن أن يظهر عليها انها استطراد .

– كما قيل – هذا، فيما يظهر لى، يرجع الى أفلاطون الذى هو فى الواقع واضع هذ المبدأ . والى أرسطو الذى طالما كرره فى المنطق وفى الميتافيزيقا .

العدد أم قليلين ، وجب عليه بديًا أن يرمى الى أن يكون شارعا ما دام أن الانسانية لا تصلح إلا بالقوانين . غير أنه ليس من الأمر العامى أن تُحسن قيادة المخلوق الذى سلم الى عنايتك أيا كان جنسه . وإذا استطاع أحد أن يقوم بهذه المهمة العسيرة فانما هو الذى عنده العلم كما هو الحال فى الطب مثلا وسائر الفنون الأخرى حيث تلزم العناية والتدبر معا .

§ ١٨ — هل يلزمنا كنتيجة لهذا أن نبحث كيف يستطاع بلوغ ملكة الشارع ومن أى ينبوع ؟ أفيجب علىّ أن أجيب بأن ذلك يكون هنا كما فى كل علم آخر أعنى بأن يقصد قصد رجال السياسة . ما دام أن هذه الملكة التشريعية هى أيضا، فيما يظهر، جزء من السياسة؟ أم هل لا ينبغى أن نقول إنها ليست من السياسة كعلوم أخرى وأنواع أخر من الدراسات؟ فى العلوم الأخرى انما هم الأشخاص أعيانهم هم الذين يعلّمون قواعد إحسان العمل وهم أنفسهم يطبقونها والشهود على ذلك الأطباء والمصوّرون . أما السياسة فان السفسطائيين هم الذين يفخرون بأنهم يجيدون تعليمها . ولكنه ولا واحد منهم يطبقها . فانها مقصورة على رجال السياسة الذين يظهر أنهم يزاولونها بضرب من القوّة الطبيعية ويعالجونها بالتجربة أكثر مما يعالجونها بالتدبر . والذى يثبت ذلك هو أنه لا يُرى أن رجال السياسة يكتبون ولا يتحدّثون

---

§ ١٧ — أن يرمى الى أن يكون شارعا — يظهر أن أرسطو يريد أن يقول هنا إنه حتى ليحسن المرء تربية شخص واحد أو ليحسن تربية أولاده يلزمه أن يكون عالما بالشرع . وهذا المعنى ربما لا يكون حقا . ولكنه نتيجة من النظرية الباطلة التى تعطى للسياسة مثل هذا التفوّق العظيم على علم الأخلاق .

§ ١٨ — بأن يقصد قصد رجال السياسة — يلزم قراءة أفلاطون فى "فروطا غوراس" و "مينون" و "الجمهورية" و "غرغياس" على عجز الرجال السياسيين عن نقل علمهم الى الاغيار حتى الى أولادهم . — فان السفسطائيين — راجع على الخصوص "فروطاغوراس" لافلاطون .

فى هذه الموضوعات وإن كانوا ربمـا يجدون فيها من الشرف أكثر مما تؤتيه خطبهم أمام المحاكم أو أمام الشعب. كذلك لا يُرى أن هؤلاء الرجال يخصصون أولادهم أو بعض أصدقائهم للسياسة . § ١٩ — على أنه من المحتمل أن ذلك لم يكن ليفوتهم لو كانوا يستطيعونه . لأنهم يكونون بهذا الصنيع قد تركوا للمالك التى يقودونها أنفع ميراث ولما استطاعوا أن يجدوا لأنفسهم ولا لمن هم أعزاء عليهم شيئا أرفع من هذه الملكة . ومع ذلك فانى أعرف أن للتجربة هنا فائدة كبرى . وإلا لمـا صاروا بعادة الحكم الطويلة رجال سياسة ماهرين فى الحكم . على هذا إذن متى أريد التعلم فى علم السياسة احتيج، فيما يظهر، الى اضافة العمل الى النظرية . § ٢٠ — لكن السفسطائيون الذين يعجّون عجيجا بعلمهم المزعوم بعيدون كل البعد عن أن يعلّموا السـياسة . انهم لا يعلمون حق العـلم ما هى ولا بمـا ذا تشتغل . ولو علموا لمـا خلطوا بينها وبين الخطابة ولمـا أسقطوها على الخصوص تحتها . إنهم كذلك قد لا يستطيعون التصديق بأن من السهل عمل مجموعة صالحة للقوانين بجمع كل القوانين الأكثر شهرة وانتخاب أصلحها . ولو اسمُع لهم لظُنَّ أن الانتخاب ليس فى ذاته عمل عقل راجح وأن سلامة الحكم ليست النقطة الأصلية كما هو الحال فى الموسيقى تماما . فى كل جنس أهل التجربة الخاصة هم وحدهم الذين يحسنون الحكم على الأشياء والذين يفهمون بأى الوسائل وكيف يصل الانسان الى انتاجها كما أنهـم يعلمون أيضا تراكيبها ونظمها

---

§ ١٩ — اضافة العمل الى النظرية — كثير من رجال السياسة حتى فى أيامنا قد استطاع أن جمع بين هذين الشرطين .

§ ٢٠ — ولو علموا — يلزم اذكار أن أرسطو بعلاقاته بفيلبس والاسكندر قد رأى عن قرب مجريات السياسة فى بعض حكومات عصره .

— مجموعة صالحة للقوانين — لا أدرى الى من يوجه هذا الانتقاد .

الخفية . أما الناس الذين ليس لهم هذه التجربة الشخصية فيجب عليهم أن يقنعوا بأن لا يجهلوا ما إذا كان العمل فى جملته حسنا أو قبيحا كما هو الشأن فى التصوير .

§ ٢١ — غير أن القوانين هى صنائع السياسة ونتائجها . كيف اذن بمساعدة القوانين يصير المرء شارعا أو على الأقل يحكم ما هى أحسن القوانين ؟ ليس بدراسة الكتب أن يتكوّن الأطباء ولو أن هذه الكتب لا تقتصر على بيان الأدوية وحدها بل تذهب الى تفصيل وسائل الشفاء وطبيعة العنايات المختلفة التى يجب إيتاؤها لكل مريض بخصوصه تبعا للأمزجة التى تحلل كل فروقها . ومع ذلك فربما كانت الكتب المفيدة، متى كان للمرء تجربة سابقة، عديمة الفائدة قطعا بالنسبة للجهلاء . إن مجاميع القوانين والدساتير يمكن أن يكون شأنها كذلك . فانها تظهر لى نافعة حينما يكون المرء كفئا للنظر فى هذه المواد وللحكم على ما هو خير وما هو شر ولتمييز النظم الملائمة تبعا للأحوال المختلفة . ولكن إذا قصد المرء إلى درس هذه المجاميع دون أن تكون له هذه الملكة لاجادة فهمها فسيكون غير أهل لاجادة الحكم على الأشياء إلا أن يكون ذلك بمحض مصادفة استثنائية ولو أنى لا أنكر أن هذه المطالعة يمكن أن تمى فيهم هذه المواد بسرعة ما .

§ ٢٢ — حينئذ لما كان أسلافنا قد تركوا حقل التشريع مَحْلا كان من الجائز أن نحصل فائدة من أن ندرسه نحن وأن نعالج السياسة علاجا عميقا حتى تتم بذلك

---

§ ٢١ — بدراسة الكتب — من المحتمل أن بعض السفسطائيين فى زمان أرسطو كان ينصح بدرس القانون باعتبار أن هذا الدرس هو الطريقة الوحيدة المؤهلة للسياسة . وربما كان من الصعب معرفة من يجب أن يسند اليه هذا الرأى .

§ ٢٢ — قد تركوا حقل التشريع محلا — يظهر أن هذا البيان ليس مضبوطا . فان مجرّد إذكار قوانين أفلاطون يكفى لإبطاله .

بقدر إمكاننا فلسفة الأشياء الانسانية . § ٢٣ — وبديًّا حينما نجد فى أسلافنا أن بعض تفصيل فى هذا الموضوع الواسع قد عولج معالجة موفقة، فاننا لا نتأخر عن الأخذ به بأن نستشهد به ثم نرى على حسب الدساتير التى جمعناها ما هى المبادئ التى تنجى الممالك على العموم أو تضيعها وعلى الخصوص كل مملكة مخالفة . وسنبحث عن الأسباب الفاعلة فى أن بعض الممالك ذو حكومة صالحة والبعض ذو حكومة فاسدة لأننا متى أتممنا هذه الدراسات رأينا بنظر أتم وآكد ما هى أفضل مملكة وما هى بالنسبة لكل نوع من الحكومة الدستور والقوانين والتقاليد الخاصة التى يجب أن تتوافر فيها حتى تكون فى نوعها أحسن ما يمكن .

فلندخل إذن فى الموضوع .

— فلسفة الاشياء الانسانية — تعبير حقيق بالاعجاب .

§ ٢٣ — لا نتأخر عن الأخذ به بأن نستشهد به — كل الكتاب الثانى من السياسة قد خصصه أرسطو لامتحان النظريات السابقة على نظرياته . وهذه هى طريقته الدائمة فى " كتاب الروح " وفى الميتافيزيقا .. الخ .

— الدساتير التى جمعناها — هذه هى المجموعة المشهورة للدساتير وقد فقدت مع الأسف . راجع القطع التى بقيت منها فى المجلد الثانى من " الفرجمانتا استوريكوروم " أى " القطع التاريخية " لفيرمين ديدو ص ١٠٢ وما بعدها . وراجع أيضا مقدمتى على السياسة ص ٢١ من الطبعة الأولى .

— ما هى أفضل مملكة — راجع عن كل هذه الفقرة ذيل الطبعة الثانية من السياسة ص ١٨٤

— فلندخل إذن فى الموضوع — هذا يمكن أن يمهد للدخول فى السياسة . ولكن كان ينتظر أن يبسط هنا بعض عموميات نهائية على علم الأخلاق . وكل ما كان يعوزها بما هو خلاص .